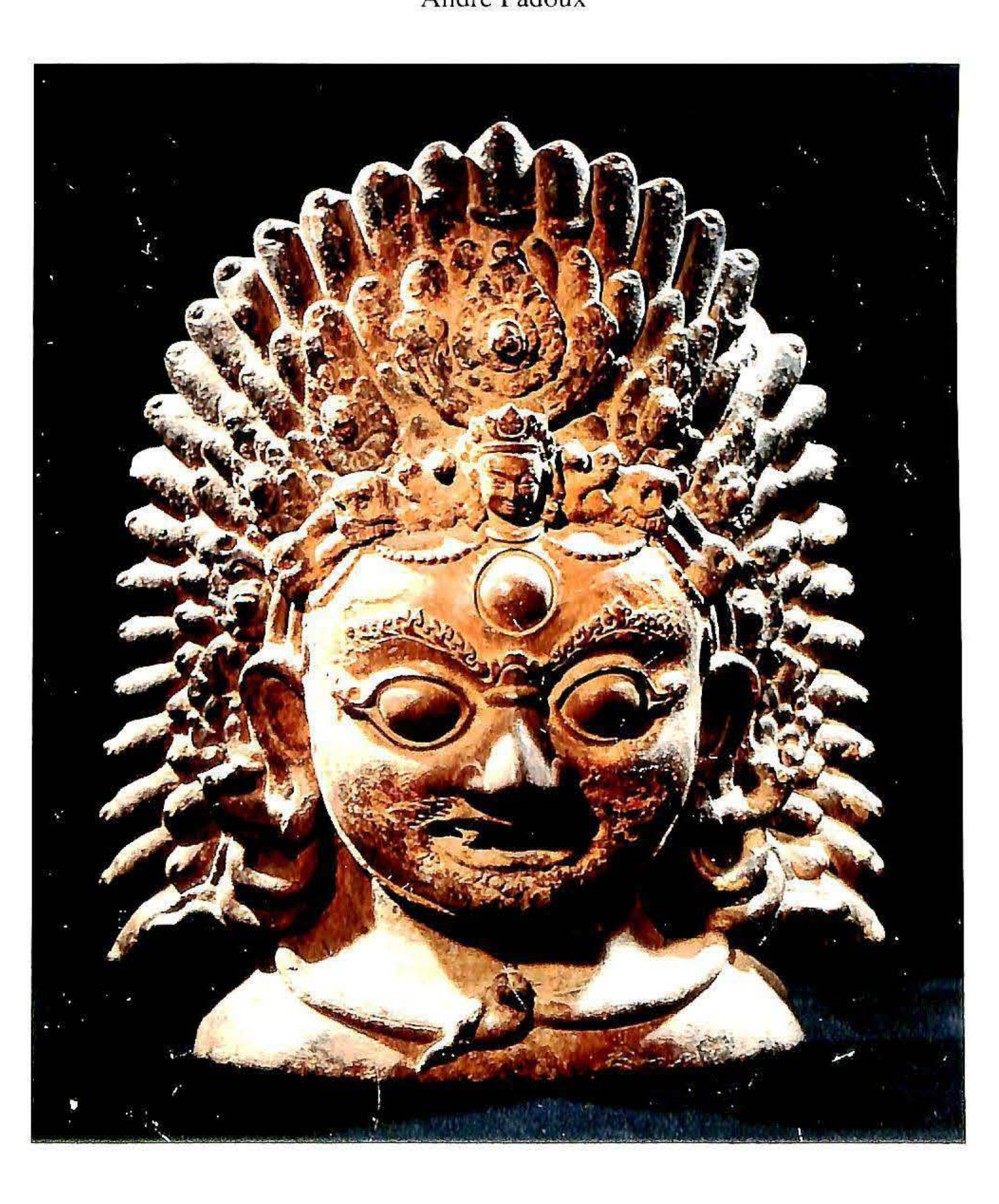
COLLÈGE DE FRANCE
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
Diffusion De Boccard PARIS Fascicule 66

Abhinavagupta
LA LUMIÈRE SUR LES TANTRAS
chapitres 1 à 5 du Tantrāloka

traduits et commentés par

Lilian Silburn †
et
André Padoux



LA LUMIÈRE SUR LES TANTRAS

Le Tantrāloka d'Abhinavagupta,
chapitres 1 à 5

COLLÈGE DE FRANCE
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
Série in-8° Fascicule 66

Abhinavagupta
LA LUMIÈRE SUR LES TANTRAS
chapitres 1 à 5 du Tantrāloka

Traduits et commentés
par
Lilian Silburn †
et
André Padoux

Deuxième tirage révisé

PARIS
2000

Dépositaire exclusif : ÉDITION-DIFFUSION DE BOCCARD
11, rue de Médicis - 75006 Paris

La photo de couverture a été achetée à Monsieur Enrico Isacco. Elle représente Bhairava, terre cuite du Népal, 15ᵉ siècle.

ISBN : 2-86803-066-1

PRÉFACE

Ce volume est un signe, parmi d'autres, de la présence toujours vivante de Lilian Silburn. Elle s'était attachée pendant des années à la traduction du Tantrāloka avec le commentaire de Jayaratha. Elle avait étudié les douze volumes de ce vaste traité. Elle l'avait lu et discuté, au Cachemire, avec le swami Lakshman Joo, auprès duquel elle avait, au cours des ans, passé de nombreux mois. Elle s'est souvent référée, dans ses travaux, à ce texte d'Abhinavagupta, ainsi qu'au commentaire qu'en avait fait, quelque deux siècles plus tard, Jayaratha. C'était une des sources de sa pensée comme de sa recherche. Elle y trouvait analysés ou décrits des états et des expériences qu'elle connaissait.

Lilian Silburn souhaitait depuis longtemps en publier une traduction française. Mais l'ouvrage d'Abhinavagupta est d'une vaste étendue et de lecture difficile, et le commentaire de Jayaratha, indispensable pour comprendre ces stances souvent obscures, est diffus, parfois peu clair ou, comme elle le disait elle-même, indigeste. D'où l'idée de ne donner en traduction que le Tantrāloka lui-même en l'accompagnant d'explications qui, tout en s'appuyant sur le commentaire de Jayaratha et en en citant des passages, seraient plus claires et surtout plus appropriées au public actuel. Mais traiter ainsi tout le Tantrāloka eût été une œuvre considérable, supposant des références à des tantras souvent devenus inaccessibles et, qui plus est, amenant à exposer des pratiques rituelles et de yoga complexes ainsi que des spéculations ésotériques déroutantes pour qui ne connaît pas le monde social, religieux et intellectuel où vivait, au Cachemire, il y a quelque mille ans, Abhinavagupta. Plus importante, essentielle même, était la description que donnait ce traité des voies que l'on peut suivre vers la libération. L'être humain, en effet, ne change guère dans son fond et ces voies, ces ouvertures sur la Réalité ultime sont de tous les temps.

Ce ne furent donc que les cinq premiers chapitres du Tantrāloka que Lilian Silburn décida de traduire et de présenter en français : les chapitres 2 à 5 traitant des quatre voies, précédé du chapitre 1 qui est une introduction générale à l'ensemble de l'ouvrage. Ce travail, elle ne l'entreprit toutefois qu'en 1990 (après avoir achevé une traduction des Spandakārikā), à un moment où sa santé déclinait et où, surtout, sa vue faiblissait

considérablement. L'œuvre se fit dès lors en commun, sur la base d'une traduction qu'elle avait précédemment notée sans l'avoir mise au point et qui fut reprise, examinée et discutée sous sa direction, puis annotée et saisie sur ordinateur. Le chapitre 3, qu'André Padoux avait eu antérieurement l'occasion de traduire, fut revu avec elle. Il fallait encore rédiger l'introduction, ajouter un index et préparer le livre pour l'impression : Lilian n'était plus là pour le faire. Nous nous sommes donc chargés de ce travail (qui aura pris plus de temps qu'on ne l'avait prévu !), en nous efforçant de rester fidèles à l'esprit de son œuvre. Ce livre n'est assurément pas ce qu'il eût été si elle avait pu le mener elle-même à bien. Il ressort, par exemple, des notes qu'elle a laissées qu'elle voulait, à l'occasion du Tantrāloka, « présenter un exposé complet de la mystique telle qu'elle se trouve dans [ce traité] », ce que nous ne pouvons guère faire à sa place. Elle pensait aussi que « vu son importance, la grâce méritait d'être traitée d'emblée » car elle explique la progression dans les voies : cela supposait une étude détaillée du chapitre 13, qui n'est envisagé ici qu'assez brièvement. Il va de soi que nous avons tenu compte autant que nous le pouvions des indications et des vœux de Lilian Silburn, que nous connaissions, mais dans la mesure seulement de nos capacités. Du moins le travail accompli pour achever cet ouvrage aura-t-il été pour nous une œuvre d'attachement affectueux et de fidélité et, comme nous le disions en commençant, le témoignage d'une continuité.

J. CHAMBRON A. PADOUX

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

BhG	Bhagavadgītā
ĪPK	Īśvarapratyabhijñākārikā d'Utpaladeva
ĪPV	Īśvarapratyabhijñāvimarśinī d'Abhinavagupta
jñp	*jñānapāda*
Kir	Kiraṇāgama
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies
MatPār	Mataṅgapārameśvarāgama
MM	Mahārthamañjarī
MVT	Mālinīvijayottaratantra
MVV	Mālinīvijayavārttika d'Abhinavagupta
NT	Netratantra
PHṛ	Pratyabhijñāhṛdaya de Kṣemarāja
PS	Paramārthasāra
PTlv	Parātrīśikālaghuvṛtti d'Abhinavagupta
PTV	Parātriṃśikāvivaraṇa d'Abhinavagupta
Rau	Rauravāgama
ŚD	Śivadṛṣti de Somānanda
SpK	Spandakārikā
ŚS	Śivasūtra
ŚSV	Śivasūtravimarśinī de Kṣemarāja
SvT	Svacchandatantra
TĀ	Tantrāloka d'Abhinavagupta
TĀV	Tantrālokaviveka : commentaire du TĀ par Jayaratha
TS	Tantrasāra d'Abhinavagupta
VBh	Vijñānabhairava

INTRODUCTION

Le Tantrāloka, « La Lumière sur les Tantras », est l'œuvre la plus étendue d'Abhinavagupta qui, comme on le sait, vécut au Cachemire vers la fin du 10e et au début du 11e siècle de notre ère. Il fut sans conteste un des plus grands esprits de l'Inde. Esthéticien, philosophe, il avait la vaste culture d'un brahmane érudit : la connaissance des « membres auxiliaires du Veda », les *vedāṅga* (grammaire, poétique, exégèse des rites, etc.), comme celle des systèmes traditionnels de pensée, les *darśana*. Vivant au Cachemire, où le bouddhisme du Grand Véhicule avait brillé d'un vif éclat, il connaissait également bien la pensée bouddhique, celle notamment de l'idéalisme vijñānavādin, à laquelle il se réfère souvent dans ses travaux philosophiques. Mais Abhinavagupta était śivaïte et d'une tradition tantrique non dualiste, et c'est cette forme de śivaïsme que — sans ignorer d'autres systèmes — il expose dans le vaste ouvrage qu'est le Tantrāloka (TĀ) dont nous présentons ici les cinq premiers chapitres ou « journées » (*āhnika*). N'oublions pas, enfin, car c'est essentiel, qu'Abhinavagupta avait atteint les sommets de la vie mystique : sa description des voies de la libération est toujours éclairée à la lumière d'une expérience profonde, vécue.

Sans doute n'est-il pas nécessaire de revenir ici sur Abhinavagupta lui-même. En effet, s'il fait partie du petit nombre de penseurs indiens anciens qu'il est possible de situer avec quelque précision dans le temps, puisqu'il avait indiqué la date de composition de trois de ses œuvres [1], nous ne savons cependant presque rien de sa vie. On a d'ailleurs déjà dit ailleurs [2] le peu que l'on puisse savoir sur lui et sur sa famille qui, originaire du centre de l'Inde du nord [3], vint au Cachemire au 8e siècle, invitée par le roi Lalitāditya.

1. L'Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī en 990-991, le Kramastotra et le Bhairavastotra en 1014-1015.

2. Notamment dans l'introduction de la traduction du Paramārthasāra (de Boccard, 1957) et celle des *Hymnes de Abhinavagupta* (Institut de Civilisation Indienne, 1970).

3. *madhyadeśa* (TĀ 37.38), c'est-à-dire la région gangétique centrale ou au sud de celle-ci, qu'Abhinavagupta décrit comme *niḥśeṣaśāstrasadanam*, « patrie de toutes les Ecritures », indication peut-être intéressante quant à la région d'origine des textes tantriques śivaïtes.

Notons pourtant quant au TĀ que, selon ce qu'il nous dit à la fin de cet ouvrage, il le composa pour répondre au souhait de son frère cadet Manoratha et à la demande de quelques jeunes śaiva qui se firent ses disciples (TĀ 37.64). Il ne le rédigea toutefois pas chez lui, mais auprès de l'un de ces disciples, nommé Mandra, chez qui il s'installa pour y trouver le calme, loin des agitations du monde, en un lieu où tous « jusqu'aux enfants et aux bouviers » (*ābālagopamapi* — *ibid.*72) se consacraient à l'adoration de Śiva Maheśvara. Outre ses disciples, amis ou parents de Mandra, il y avait là, pour veiller sur lui, une cousine de Mandra, Vatsalikā, qui était, nous dit-il, « la patience même, la compassion incarnée, un joyau de toutes les vertus » (74). C'est ainsi, dit-il encore (*ibid.* 82-83), que, « dans la maison mise à sa disposition par Vatsalikā, se concentrant, il attacha sa réflexion et son intelligence sur les nombreux anciens traités, en en recueillant l'essence. Ainsi composa-t-il cette œuvre riche de sens où la vérité sur les tantras est exposée selon la tradition et la logique : qui bénéficie d'une telle lumière (*āloka*) s'orientera sans peine parmi les actions rituelles ».

La tradition qui était celle d'Abhinavagupta, comme les différents systèmes auxquels il se réfère ou dont il reprend certaines conceptions dans le TĀ et dont on décrira plus loin les caractéristiques, font partie d'un ensemble śivaïte plus vaste, tantrique par son idéologie comme par ses pratiques. Sans doute a-t-il existé un śivaïsme non tantrique — pré-tantrique aussi, probablement : celui que l'on trouve dans la Śvetāśvatara Upaniṣad, par exemple, ou dans l'épopée. Mais, dès une époque ancienne [4], les Pāśupata, adorateurs de Śiva Maître des créatures (*paśupati*), présentaient des caractères non védiques, annonçant en quelque sorte ce qu'on a nommé tantrisme.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans la difficile question de la définition et de l'origine du phénomène tantrique, notion problématique s'il en fut jamais [5]. Il nous suffit, pour ce qui concerne ce travail, de noter que la Révélation attribuée au dieu Śiva s'est trouvée souvent rapportée dans des textes nommés tantras et qu'elle s'est posée comme différente, non seulement dans son origine mais aussi dans son panthéon, ses doctrines et ses pratiques spirituelles et rituelles de la Révélation védique, dont les Ecritures [6] soit révélées (*śruti*), soit secondaires (*smṛti*), énoncent les croyances et les règles de conduite de la société hindoue orthodoxe. Ces règles ne sont toutefois pas nécessairement incompatibles avec celles des traditions tantriques. Bien au contraire, les tantras ou les āgamas indi-

4. Difficile à dater, les Pāśupatasūtra étant perdus. Leur commentateur, Kauṇḍinya, pourrait avoir vécu vers le sixième siècle de notre ère.

5. Voir sur ce sujet Padoux, « Concerning Tantric Traditions » *in* G. Oberhammer, ed., *Studies in Hinduism*, 2 (Vienne, à paraître).

6. Si l'on peut se servir de ce mot pour la *śruti* qui, comme l'indique son nom, est par essence orale.

quent souvent qu'il faut les respecter dans la vie sociale, la révélation tantrique se bornant à leur ajouter des règles supplémentaires concernant la vie personnelle, spirituelle et les rites, cet « enseignement spécialisé » (*viśeṣaśāstra*) étant censé permettre de parvenir mieux, ou plus vite, à la délivrance et/ou à la possession de pouvoirs surnaturels. Les notions et pratiques tantriques ne sont d'ailleurs pas limitées au monde religieux hindou, qu'il soit rattachable au Veda ou détaché de celui-ci. Elles se sont étendues en particulier au bouddhisme du Mahāyāna, avec la Voie de Diamant ou des Mantras (*vajrayāna* ou *mantrayāna/naya*). Les traditions tantriques, d'autre part, ne furent pas seulement śivaïtes, mais aussi viṣṇouites, avec le Pāñcarātra [7]. Il peut être utile enfin de rappeler à leur propos que le rapport des traditions tantriques à celles que l'on peut dire « védiques » (ou *śrauta* en tant qu'elles reposent sur la *śruti*) n'est pas sans ambiguïtés, puisque — outre la complémentarité des deux révélations qu'on vient de mentionner — les textes tantriques se réfèrent parfois à la *śruti* à l'appui de leurs dires : nous verrons Abhinavagupta le faire dans le TĀ (et, à sa suite, Jayaratha). Inversement, l'hindouisme *śrauta* a été au cours des siècles peu à peu pénétré d'éléments tantriques. C'est, ainsi, surtout la nature, védique ou tantrique, des mantras employés dans les rites qui permet de différencier ce qui est *tāntrika* de ce qui est *vaidika* — mais, même dans ce domaine-là, la situation n'est pas toujours absolument claire.

LES TRADITIONS ŚIVAÏTES TANTRIQUES

Venons-en aux traditions śivaïtes tantriques. On aimerait pouvoir en tracer un tableau clair, historique. Mais les éléments dont on dispose ne le permettent pas : nous en sommes encore largement dans le domaine des hypothèses. Bornons-nous donc à ce qui peut aider à situer le TĀ dans la littérature śivaïte tantrique et dans le milieu religieux de son temps, sans nous dissimuler le caractère partiellement hypothétique de cette tentative de reconstitution historique [8].

7. Les traditions tantriques se répartissent traditionnellement soit en quatre : vaiṣṇava, śaiva, saura et bouddhique, soit en cinq (au sein du monde hindou) : vaiṣṇava, śaiva, saura, gāṇapapatya et śākta. Mais aucune trace ne subsiste des gāṇapatya tantras et, si la Śrīkaṇṭhasaṃhitā mentionne quatre-vingt-cinq saura tantras, aucun, semble-t-il, n'a survécu.

8. Le meilleur spécialiste des traditions śivaïtes tantriques et de leur histoire est actuellement Alexis Sanderson, professeur à l'université d'Oxford. Il en a donné une description brève mais précise dans un volume collectif, *The World's Religions*, S. Sutherland *et al*, eds. (Londres, Routledge, 1988, pp. 660-705). C'est pour l'essentiel sur ce travail et sur des exposés oraux d'A.Sanderson que repose l'aperçu ici donné.

Il y a une quarantaine d'années, K.C.Pandey avait placé en tête de sa traduction, faite à

Si on laisse de côté les formes qui semblent être les plus anciennes du śivaïsme — celles des Pāśupata et des Lākula, réservées aux ascètes renonçants cherchant la seule libération —, les autres formes du śivaïsme, ouvertes à ceux qui vivent dans le monde autant qu'aux renonçants et menant aussi bien à la possession de pouvoirs surnaturels (*siddhi*) et à des jouissances terrestres et supra terrestres (*bhoga, bhukti*) qu'à la libération, constituent ce que l'on nomme parfois la « voie des mantras » (*mantramārga*) et apparaissent comme divisées en plusieurs traditions. La principale de ces divisions est celle entre ce qu'on nomme parfois le śivaïsme āgamique car il repose sur des textes appelés āgama (c'est-à-dire tradition), traditionnellement considérés comme étant au nombre de 28 (à quoi s'ajoutent 207 upāgamas [9]) et les autres courants śivaïtes, ensemble divers dont les Ecritures sont parfois décrites comme formant les tantras, ou l'enseignement, de Bhairava (*bhairavatantra* ou *bhairavaśāstra*), car c'est souvent cette forme redoutable de Śiva qui est censée les avoir révélées. C'est à ce deuxième groupe que se rattache la tradition śivaïte cachemirienne et donc l'œuvre d'Abhinavagupta.

Le śivaïsme āgamique se désigne lui-même comme Śaivasiddhānta, c'est-à-dire le dogme śivaïte, ou la forme achevée du śivaïsme. Ses traités sont, de fait, les textes de référence du rituel et de nombre de pratiques ou de techniques traditionnelles śivaïtes. Ils constituent, même pour les tantras de Bhairava, l'enseignement commun, le *sāmānyaśāstra*, sur la base duquel (en le complétant ou en le rejetant en partie) ces tantras construisent leur propre édifice doctrinal et rituel. Certains de ces āgamas (le Raurava, le Kiraṇa ou le Mataṅgapārameśvara, en particulier) sont assez souvent cités par Abhinavagupta et Jayaratha. On n'y trouve guère de pratiques transgressives. On n'y voit pas non plus un panthéon immense et étrange comme celui de certains des *bhairavatantra*. Pour les āgamas, d'autre part, ce sont les rites qui, avant tout, peuvent effacer la souillure (*mala*) inhérente à l'existence et donc mener au salut, point de vue que réfute catégoriquement Abhinavagupta, comme nous le verrons [10]. Dans les āgamas, d'autre part, la *śakti* apparaît comme un principe métaphysique : la puissance créatrice de la divinité masculine, et

la lumière de la Bhāskarī, de l'Īśvarapratyabhijñāvimarśinī d'Abhinavagupta un « Outline of Śaiva Philosophy » qui nous paraît aujourd'hui, malgré nos incertitudes, tout à fait arbitraire. Son gros ouvrage, *Abhinavagupta, An Historical and Philosophical Study* (Varanasi, Chaukhamba, 1963, réimprimé depuis), quoique vieilli et souvent dépassé, reste par contre toujours utile, indispensable même.

9. Une table des 10 āgamas de Śiva et des 18 de Rudra, ainsi que des 207 upāgamas avec leur rattachement à chacun des 28 āgamas, figure dans l'introduction par N.R. Bhatt du Rauravāgama, vol. 1 (Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1961). La répartition traditionnelle de ces textes en āgamas et upāgamas, c'est-à-dire en textes censément principaux et secondaires, ne reflète toutefois nullement leur importance (doctrinale ou matérielle) respective.

10. Voir par exemple TĀ 1.22 sqq.

non comme une déesse toute puisssante, souvent effrayante. Śiva y est adoré surtout comme Sadāśiva, l'Eternel Śiva, qui, comme on le verra, n'est pour le Trika qu'un plan de la réalité pure, du *śuddhādhvan*, inférieur à Śakti. Dans l'iconographie, il sert souvent de siège à la Déesse, étant conçu comme le « Grand Trépassé » (*mahāpreta*), inerte, que transcendent en particulier les trois Déesses du Trika [11]. Aussi bien, pour tous ceux qui pensent comme Abhinavagupta, le śivaïsme āgamique ne peut-il mener ses adeptes jusqu'à l'Absolu suprême. On ne dispose pas, pour le moment, d'éléments permettant de dater les āgamas. Ils peuvent avoir été élaborés dès le 5ᵉ siècle de notre ère. Il est tout aussi difficile de dater les *bhairavatantra* : A. Sanderson pense que l'on peut les situer entre le 5ᵉ et le 10ᵉ siècle, soit dans la même période que les āgamas [12].

Ce que l'on peut percevoir à travers quelques textes ou documents épigraphiques, ou imaginer grâce à eux, donne à penser que le śivaïsme tel qu'on le trouve dans les tantras de Bhairava dut être avant tout la religion de petits groupes d'ascètes, adorateurs moins de Bhairava lui-même que de divinités féminines le plus souvent redoutables, adorées seules ou en association avec une forme de Śiva et dont le culte répondait à leur nature effrayante. Sectateurs de Bhairava, ces ascètes étaient des Kāpālika, ayant fait le « vœu du crâne » (*kapālavrata*) [13], c'est-à-dire portant un crâne humain fixé généralement à un bâton (*khaṭvāṅga*), en

11. Sur cette représentation, voir l'article d'A. Sanderson « Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir » *in* Padoux, dir., *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme* (Paris, CNRS, 1986, pp. 165-207).

12. Nous semblons poser une distinction entre « āgamas » du Siddhānta et « tantras » de Bhairava. En fait, on peut parler de *bhairavāgama* à propos des premiers et nommer tantra des āgamas : le Mṛgendra, par exemple, est indifféremment nommé tantra ou āgama. A ces deux catégories de textes on peut d'ailleurs appliquer le terme de saṃhitā qui, contrairement à ce qu'on croit souvent, n'est pas réservé aux textes du Pāñcarātra (au *pāñcarātrāgama*, comme on dit parfois).

Notons enfin que la distinction parfois faite entre āgama, texte śivaïte du Sud et tantra, texte du Nord, n'est, en tant que telle, pas défendable. Le caractère méridional des āgamas n'est pas prouvé et l'on ne sait rien de précis sur l'origine géographique des tantras de Bhairava. Le fait que l'on trouve des āgamas du Siddhānta en usage dans le Sud et que leurs manuscrits révèlent parfois une influence tamoule et, en sens inverse, le fait que les tantras de Bhairava aient été présents depuis longtemps dans le Nord (Cachemire, Népal, Bengale) et qu'ils y aient donné lieu à des développements religieux ou métaphysiques importants, ne suffit pas à prouver que ces textes aient eu là leur origine, encore que cela ne soit pas non plus impossible. Il y a eu très tôt des éléments cachemiriens dans le Sud et des éléments « méridionaux » dans le Nord.

13. Ces *vrata*, vœux, observances, sont essentiels au tantrisme, que l'on peut définir comme un « system of observances within a ritual context », étant entendu que rituel et *vrata* sont eux-mêmes imprégnés, orientés par, une certaine idéologie, ou une vision « tantrique ». Reste évidemment à savoir ce qu'il faut mettre sous ce terme « tantrique »..., et quelle sorte (et quelle quantité) de rites et d'observances il faut trouver dans un même texte ou dans un même groupe social, pour que l'on puisse le dire tantrique. Sur ce point, voir par exemple A.Padoux « What do we mean by Tantrism ? » *in* K. Harper, ed., *The Roots of Tantra*, Albany, sous presse.

souvenir de la tête de Brahmā restée attachée à la main gauche de Bhairava lorsque celui-ci l'avait coupée. Coupable ainsi du crime le plus grave, le meurtre d'un brahmane, Bhairava incarnait de ce fait une forme de « sacralité transgressive » fondamentale pour les Kāpālika et dont on retrouvera des traces jusque dans le Trika d'Abhinavagupta. Les éléments kāpālika sont très visibles dans un texte comme le Svacchandatantra (que commenta Kṣemarāja), où Svacchandabhairava, dieu paisible, est entouré de déités secondaires plus inquiétantes. Les Kāpālika, porteurs d'un crâne et d'ornements faits d'ossements humains, ascètes errants au corps frotté de la cendre des bûchers funéraires, se réunissaient la nuit dans les lieux de crémation (*śmaśāna*) où ils faisaient aux divinités des offrandes rituelles de chair et d'alcool, cultes au cours desquels, en outre, ils s'unissaient à des partenaires féminines (des *dūtī,* « messagères ») aussi bien pour atteindre par l'orgasme la fusion avec ces déités que pour se procurer les sécrétions sexuelles qu'ils offraient en oblation et qu'ils consommaient ensuite [14].

Dans les panthéons de ces groupes d'ascètes, l'énergie féminine, la *śakti,* s'incarnait non seulement dans une déesse importante, mais aussi dans un ensemble de déités secondaires, hiérarchisées, les Yoginī qui, émanant de la divinité principale, enserraient l'univers dans un réseau omniprésent de puissance (*yoginījāla*). On les adorait en particulier dans des sanctuaires (*pīṭha*) répartis dans toute l'Inde, en des cultes le plus souvent nocturnes et dans des lieux de crémation, où l'on s'efforçait de se les concilier et de participer à leur puissance [15]. Une forme redoutable de Śiva régnait ordinairement sur ces Yoginī qui, en outre, se répartissaient en lignées (*gotra*) ou familles (*kula*), ces dernières étant souvent présentées comme présidées par les huit « Mères » (*mātṛ*), « Brahmī et les autres » [16], dont on retrouve les noms (et le culte) dans le TĀ.

Des tantras prescrivant ces observances et ces cultes, il reste peu de chose : on ne connaît guère ces textes que par des listes (ainsi celle donnée par Jayaratha *ad* TĀ 1,18) ou par des citations. Hors du Mālinīvijayottaratantra (MVT), dont nous reparlerons, les rares tantras subsistants ne sont guère accessibles qu'en manuscrits. Tel est le cas, par exemple, du

14. Un rite de cette sorte, le *kulayāga*, est décrit dans le chapitre 29 du TĀ. Voir sur ce point L. Silburn, *La Kuṇḍalinī. L'énergie des profondeurs* (Paris, Les Deux Océans, 1983), dernier chapitre.

15. On voit cela par exemple dans la Parātriṃśikā, *śl.*19, où les Yoginī citées sont des Śākinī.

Sur les Yoginī, voir l'ouvrage illustré de Vidya Dehejia, *Yoginī Cult and Temple. A Tantric Tradition* (New-Delhi, National Museum, 1986). Les Yoginī sont souvent au nombre de 64, c'est-à-dire huit fois huit.

16. Le SvT 1,34-35 en donne une liste. Kṣemarāja, commentant ces *śloka*, en donne une autre. La liste la plus fréquente est : Brahmī, Māheśvarī, Kaumarī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Aindrī, Cāmuṇḍā et Mahālakṣmī. Elles président aux groupes de phonèmes (*varga*), aux directions de l'espace, etc.

Picumata-Brahmayāmala [17] où la principale divinité est Bhairava Maître du Crâne : Kapālīśabhairava.

Plus importants de notre point de vue sont les textes parfois nommés *Śaktitantra*, où des divinités féminines se trouvent à tous les niveaux du cosmos. Bhairava peut y être associé à la Déesse suprême, mais il y est plutôt transcendé par elle, qu'elle soit conçue comme la triple Déesse Parā, Parāparā et Aparā du Trika, ou comme Kālī sous sa forme la plus haute et la plus effrayante, dominant elle-même un ensemble (ou une roue) de Kālī subordonnées pénétrant tout l'univers. Nous verrons aux chapitres 4 et 5 du TĀ l'interprétation ésotérique et mystique qu'Abhinavagupta donne de telles déesses. Il subsiste trois tantras de cette sorte consacrés à la triple Déesse et où l'on peut sans doute voir la forme première du Trika, antérieure à l'intervention d'éléments kaula. Ce sont le MVT, déjà cité, publié dans la Kashmir Series of Texts and Studies (KSTS), le Siddhayogeśvarīmata et le Tantrasadbhāva, qui n'existent qu'en manuscrits. Ces trois ouvrages sont à la base de l'enseignement du TĀ : nous y reviendrons. S'y ajoutent les 24000 *śloka* du Jayadrathayāmalatantra (JRY), nommé aussi, notamment par Abhinavagupta, Tantrarājabhaṭṭāraka, « Le Vénérable Roi des Tantras » (ce qui montre l'estime en laquelle il était tenu), texte qui décrit les caractéristiques et le culte de plus de cent formes de Kālī, notamment celle de Destructrice du Temps, Kālasaṃkarṣiṇī. Dans ce tantra, apparaît le système de la succession des douze Kālī (*kālīkrama*), formes de cette déesse en tant que Nuit de la Destruction, Kālarātri, présidant aux douze autres. Tout transgressif et orgiastique que semble avoir été le culte de ces déesses, on trouve déjà dans le JRY des développements théologiques et métaphysiques puissants. Ce système des Kālī sera développé dans le Krama ancien, puis adopté par Abhinavagupta (notamment dans le TĀ [18]), puis par les tenants ultérieurs du Krama tel Maheśvarānanda [19], œuvres où l'interprétation métaphysique et mystique, la pratique méditative, la vie spirituelle, l'emportent désormais sur le culte visionnaire et transgressif caractéristique des textes anciens.

C'est précisément une évolution en ce sens qui paraît se produire, à partir d'une certaine période, dans le śivaïsme fondé sur les tantras de Bhairava. Faute de documents datés permettant une chronologie des textes (dont il ne reste, semble-t-il, aucun manuscrit antérieur aux 10e-11e siècles), il n'est évidemment pas possible, dans ce domaine, de faire

17. Qu'Abhinavagupta cite plusieurs fois dans le TĀ, notamment chapitre 4. 54 et 60 ou 5. 97 (ci-dessous, pp. 215 et 287).

18. Ainsi dans le chapitre 4. *śl.*148-180. Je dois à A. Sanderson les indications données sur le JRY.

19. Nous renvoyons sur ce point aux *Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines* (Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1975 ; 2e éd. corrigée, 1995) et à *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala* (Paris, de Boccard, 1968 ; 2e éd. corrigée, 1995), textes traduits et présentés par Lilian Silburn.

plus que des hypothèses. Il semble bien, cependant, qu'à partir du fonds plus ancien qu'on vient d'évoquer, dont les cultes souvent étranges ne pouvaient guère être pratiqués que par des ascètes renonçants [20], les traditions śivaïtes aient évolué vers des formes moins extrêmes et anomiques, ouvertes aussi à des adeptes vivant dans le monde et où l'interprétation symbolique du panthéon et des rites, l'intériorisation, tendaient à supplanter la seule pratique rituelle [21] : c'est là ce que l'on voit en particulier dans la tradition śivaïte non dualiste cachemirienne reposant sur les Śivasūtra, qu'illustra notamment Abhinavagupta.

Or les différents courants visibles de cet ensemble śivaïte (que l'on pourrait nommer bhairavien) ont en commun de se présenter comme rattachés au Kula. Certes, on ne voit nulle part apparaître à un moment déterminé une tradition globale nouvelle qui se dirait kaula (ou du Kula). On constate seulement qu'à partir d'un moment, dont tout ce que l'on peut dire est qu'il paraît postérieur au temps (lui-même incertain pour nous) des textes que nous jugeons les plus anciens, des tantras ou des auteurs śivaïtes décrivent les courants dont ils exposent l'enseignement comme formant des « transmissions » (*āmnāya*) différentes au sein d'un ensemble présenté comme celui du Kula. Ces courants ont en commun l'emploi du terme *kula* pour désigner non seulement les « familles » [22] de Yoginī, mais aussi la plus haute Réalité métaphysique — dite *kula* ou *akula*. Ils nomment *kaula* ou *kaulika* les rites d'adoration des Yoginī et autres divinités et qualifient de même l'énergie ou puissance divine [23], comme aussi divers éléments rituels [24], la règle de conduite (*ācāra*) de l'adepte initié étant dite *kaulācāra*. *kula*, dans ces systèmes (on le verra dans le TĀ), est le corps cosmique où s'exerce l'action, la puissance, des « familles » de Yoginī. C'est la totalité de l'univers aussi bien que le corps humain où se retrouve la structure du cosmos et que

20. Ascètes « déviants » que l'on voit encore décrits (et condamnés) dans la littérature ultérieure : dans la Rājataraṅginī, par exemple, qui rapporte la répression de leurs excès par l'autorité royale au Cachemire. De nos jours encore, les Aghoris (dont la réputation est loin d'être bonne !) perpétuent dans une certaine mesure ces formes anomiques de renoncement.

21. Ainsi, alors que dans les anciens cultes les ascètes officiants étaient possédés par les Yoginī qu'ils invoquaient, c'est la fusion, l'union mystique qui sera ensuite recherchée : on passe, pourrait-on dire, de l'*āveśa* (possession) au *samāveśa* (compénétration), ces deux termes restant toutefois employés concurremment par Abhinavagupta (voir ici le premier chapitre du TĀ, *śl.*166 sq.), mais généralement au sens mystique. Il est à noter que la possession par la divinité reste aujourd'hui encore un trait caractéristique des cultes populaires hindous, notamment de ceux de la Déesse.

22. Famille est le sens propre du mot *kula*, qui peut aussi désigner une foule, une troupe, une communauté, une tribu.

23. Cf. TĀ 3.67 : *kaulikī sā parā śaktiḥ*. Dans la Parātriṃśikā, *śl.*4, Bhairava enseigne à la Déesse ce qui donne la perfection ou puissance de Kula : *kaulikasiddhi*, qui est l'enseignement kaula : *kauliko 'yaṃ vidhiḥ*.

24. Ainsi *kulakuṇḍalinī, kulanāyikā, kuladīpa* (la « lampe de *kula* » offerte à la Déesse à la fin de la *pūjā*), *kulayāga* (pour les rites sexuels), etc.

pénètre l'énergie cosmique. Fonds commun auquel se rattachent ces diverses écoles, source d'un vocabulaire commun, le Kula semble avoir joué le double rôle d'élément interne initiatique commun [25] et de mode d'expression, d'élément fédérateur externe, des diverses traditions qu'il rassemble.

Les *āmnāya* du Kula sont traditionnellement décrits comme au nombre de quatre, désignés par référence aux points cardinaux.

La Transmission Orientale, *pūrvāmnāya* — mais *pūrva* peut aussi s'entendre au sens de premier, originel — paraît sinon former le fonds originel du Kula (comment identifier celui-ci, d'ailleurs ?), du moins être la tradition la plus proche de ce qu'aurait pu être ce fonds originaire [26]. Śiva et la Déesse y sont adorés sous la forme de Kuleśvara et Kuleśvarī qu'entourent les huit Mères, Brāhmī, etc. et les huit Bhairava [27]. On y révère quatre Siddha, « régents des cycles cosmiques » (Yuganātha) et douze « fils de roi » (Rājaputra), descendants spirituels de Macchanda/Matsyendranātha, dont six ont l'*adhikāra* et sont à ce titre propagateurs de la tradition kaula en ce monde. Ces maîtres, avec Macchanda à leur tête, sont ceux qu'invoque Abhinavagupta au début du TĀ (1.7-9). Le Kula se divisait en lignées (*saṃtāna*) initiatiques (*ovalli*), avec leurs propres lieux sacrés (*pīṭha*), signes de reconnaissance (*mudrā* ou *chommā*), villages (*palli*), « maisons » (*ghara*) et système de *cakra* (*chumma*) [28]. La pratique (*ācāra, samaya*) y était essentielle. Le culte, accompli avec un *maṇḍala* ou autre icône, incluait des rites sexuels accomplis avec une *dūtī*.

C'est à partir de cette tradition que s'est développé le Trika, qui en a conservé les éléments essentiels, mais en mettant l'accent sur la participation intérieure aux rites, l'identification (*tanmayībhāva*) ou l'absorption (*samāveśa*) en la divinité, plutôt que sur le seul rituel, lui-même d'ailleurs parfois intériorisé, un culte « intérieur » (*antaryāga*), mental (*mānasa*), étant désormais prescrit avant l'accomplissement du culte visible, « extérieur ». L'aspect métaphysique, le côté mystique de la religion paraît dès lors supplanter le rituel, même si ce dernier conserve un rôle. En outre, le Trika *kaula* que marquait cette évolution n'était plus réservé aux ascètes renonçants, mais était désormais ouvert aux hommes vivant dans le monde, maîtres de maison (*gṛhastha*) mariés, qui pou-

25. Comme le dit le TĀ 30.34 : « Dans la fleur, [l'essence] est l'odeur, dans le sésame, c'est l'huile, dans le corps, l'âme qui l'anime, dans l'eau, le nectar, dans les traités, le Kula. » C'est à cette même conception que renvoie la formule souvent citée résumant le comportement du brahmane tantrique cachemiri : « Intérieurement kaula, śaiva devant les siens et, pour le monde, observant de la tradition védique », *antaḥ kaulo bahiḥ śaiva loke tu vaidikaḥ* (Jayaratha, *ad* TĀ 4.24 et 251, vol. 3, p. 27 et 278).

26. Cela ressortirait du texte kaula relativement ancien qu'est le Ciñcinimatasārasamuccaya (information que je dois à A. Sanderson).

27. La liste des Bhairava est variable.

28. Cf. TĀ 4.267-268.

vaient sans difficulté adhérer à une pratique qui, tout en conservant des liens de principe avec l'ancien fonds kāpālika, réservait l'accomplissement littéral des pratiques les plus extrêmes aux *virtuosi*, les « héros » (*vīra*). Cette « domestication » de la vieille tradition tantrique s'achèvera avec le Trika d'Abhinavagupta.

L'*uttarāmnāya*, la Transmission du Nord, rassemble des traditions où la divinité principale est une forme de Kālī. On trouve là le Mata (« La Doctrine »), dont on ne sait presque rien. Les rares textes subsistants qui en traitent n'existent qu'en manuscrits. Ce sont notamment le Jayadrathayāmala et le Ciñcinimatasārasamuccaya. Les adeptes du Mata adorent trois déesses, « Maîtresses de la Doctrine », les Mateśvarī, thériomorphes et redoutables. Abhinavagupta (et Jayaratha) placent, dans la hiérarchie ascendante [29] des traditions śivaïtes, le Mata au-dessus du Siddhānta, avant le Kula qui, lui-même, précède le Trika.

Relève aussi de l'*uttarāmnāya* le Krama, ainsi nommé parce que caractérisé (comme on l'a déjà dit) par un panthéon et un culte organisés en séquences triadiques, pentadiques ou autres. Les textes principaux, anciens, de cette tradition que l'on possède encore (en manuscrits) sont le Devīpañcaśatika et le Kramasadbhāva. Comme le Mata, le Krama peut être dit śākta car la Déesse y est placée plus haut que Bhairava, qui reçoit son enseignement. Il se présente comme originaire de l'Oḍḍiyāna, c'est-à-dire du Swat (au nord-ouest du Cachemire), région mythique importante pour plusieurs *āmnāya*, qui mettent l'*oḍḍiyānapīṭha* en tête de leurs quatre principaux lieux sacrés. Cette tradition connaîtra un développement ultérieur important au Cachemire. D'abord, avec trois textes également appelés Mahānayaprakāśa (« Illumination de la Grande Voie ») et avec un maître nommé Śivānanda ou Jñānanetra, qui amplifièrent le système séquentiel ou phasé (*krama*) de son panthéon, comme de son culte et de sa méthode de réalisation spirituelle. Ensuite, des auteurs comme Abhinavagupta en reprendront et en développeront certains aspects. Enfin, plus tard, en Inde du Sud, Maheśvarānanda (14ᵉ siècle) enrichira le Krama de l'apport de la Pratyabhijñā tout en développant la conception krama, dynamique, de l'univers, conçu comme une roue immense à mille rayons, Roue de l'indicible (*anākhya*) ou de la Conscience universelle [30].

29. TĀ 13.300-301 : *siddhānte vāmake tataḥ // dakṣe mate kule kaule ṣaḍardhe hṛdaye tataḥ /*. Jayaratha *ad* TĀ 1.16 (vol. 1, p. 42) cite huit Matatantras. On remarquera la distinction faite par Abhinavagupta entre Kula et Kaula : sur ce point, voir p. 35 de l'introduction de la traduction française du Yoginīhṛdaya citée plus loin, note 32.

30. Nous renvoyons sur ces points à l'introduction et aux notes et commentaires de la traduction par Lilian Silburn de la Mahārthamañjarī (Paris, de Boccard, 1968 ; 2ᵉ éd. corrigée, 1995). Les quelques différences que le lecteur pourrait constater entre ce qui est dit ici et les indications historiques de l'introduction de la Mahārthamañjarī sont dues au progrès des connaissances sur le sujet depuis un quart de siècle. La recherche continue d'ailleurs et ne manquera pas de rendre caduque dans quelques années la description ici donnée.

La Transmission Occidentale, le *paścimāmnāya*, a pour divinité principale la déesse bossue ou courbée Kubjikā, associée au beau dieu-mantra Navātman ou Navātmana. Le principal texte de ce système est le Kubjikāmatatantra [31]. Mais il existe aussi une forme de cette transmission, dite Śāmbhava, où Śiva-Bhairava (Śambhu) domine et où Navātman est adoré soit seul, comme « Héros Solitaire » (Ekavīra), soit associé à Kubjikā. Il est possible que ce soit dans cet *āmnāya* qu'ait été d'abord élaboré le système des six *cakra* corporels du yoga qui s'est par la suite largement répandu jusqu'à être considéré comme étant de règle, alors qu'en réalité le nombre des *cakra* varie aussi bien selon les traditions que dans une même tradition selon les besoins.

Il y a, enfin, la Transmission Méridionale, le *dakṣināmnāya*, qui est aussi śākta. La divinité principale y est Kāmeśvarī, déesse du plaisir érotique, associée à Kāmeśvara, ou bien Lalitā/Tripurasundarī (avec Bhairava). C'est une tradition plus aimable dont une des caractéristiques est l'usage rituel d'un diagramme à symbolisme cosmique, le *śrīcakra*, et d'un mantra formé de trois groupes phoniques, la *śrīvidyā*. Cette tradition est d'ailleurs parfois nommée Śrīvidyā. Les textes de base en sont le Vāmakeśvarīmata, ou Nityāṣoḍaśikārṇava, et le Yoginīhṛdaya [32]. C'est, semble-t-il, le plus tardif des *āmnāya* : alors en effet que l'on y cite les autres textes du Canon śivaïte, ces textes l'ignorent. Il a compté des auteurs importants jusqu'à l'époque moderne. Jayaratha a commenté le Vāmakeśvarīmata. Cette tradition, toujours présente en Inde, s'est maintenue sous une forme védantisée en Inde du Sud, en milieu brahmane *smārta*.

LE NON-DUALISME CACHEMIRIEN. LE TRIKA. ABHINAVAGUPTA

Des différentes traditions śivaïtes que nous venons de voir rapidement nous intéressent avant tout celle du Trika, où se situe Abhinavagupta et, accessoirement, les autres courants śivaïtes existant au Cachemire du 9e au 12e (ou 13e) siècle et par rapport auxquels s'est posé celui que couronne l'œuvre d'Abhinavagupta et de ses disciples.

31. Ce tantra a été édité par J. Schoterman et T. Goudriaan (Leiden, Brill, 1988). Nous renvoyons, pour cette tradition, aux travaux de Schoterman et Goudriaan, notamment à l'édition et traduction de la Ṣaṭsāhasrasaṃhitā (Leiden, Brill, 1982), ainsi qu'à l'ouvrage de D. Heilijgers-Seelen, *The System of Five Cakras in Kubjikāmatatantra 14-16* (Groningen Oriental Series, 1994)

32. Ce dernier a été traduit en français : *Le cœur de la Yoginī — Yoginīhṛdaya — avec le commentaire Dīpikā d'Āmṛtānanda* (Paris, Collège de France, 1994).

On sait que le śivaïsme saiddhāntika, dualiste, existait au Cachemire au 9e siècle, puisque c'est contre lui que s'affirma le non-dualisme des Śivasūtra. Parmi les auteurs qui s'y rattachaient se trouvait notamment Sadyojyoti (qui n'était d'ailleurs peut-être pas cachemirien), penseur important, auteur d'une œuvre de qualité [33], ainsi que Rāmakaṇṭha (au 10e siècle [34]). Un point que l'on peut juger essentiel dans la doctrine des siddhāntins et contre lequel s'élèveront les auteurs du Trika est que l'ignorance existentielle qui enchaîne les humains à la ronde des renaissances, le *saṃsāra*, est causée par la souillure (*mala*) de l'état d'existant et que celle-ci est une substance (*dravya*), ce qui fait qu'elle ne peut être détruite que par une action : plus précisément par l'action rituelle. Ce sont donc les rites (ou, plus exactement, les rites avec la connaissance résultant de leur exécution), et non pas la connaissance elle-même, la gnose (*jñāna*), qui assure la libération, laquelle ne consiste d'ailleurs qu'en un état d'égalité avec Śiva : le soi libéré, le *muktātman*, devient *un* Śiva. Il n'est pas fondu en Śiva.

En ce qui concerne les rites, le Trika ne rejette pas entièrement le point de vue du Siddhānta. Il admet l'utilité des āgamas dualistes sur leur plan et dans leur ordre propres. Comme le faisaient d'ailleurs des tantras d'autres traditions (le Jayadrathayāmala, par exemple), il prescrit aux fidèles śivaïtes vivant dans le monde de respecter les règles de comportement des hindous de caste et d'en observer les rites. Il admet l'efficacité de l'action rituelle, car actes et formules ont par eux-mêmes un pouvoir. Le rite, en outre, peut exprimer par la voix et le geste une dévotion qui engage tout l'être humain et l'achemine vers des états plus hauts de conscience. Mais le Trika a d'abord ajouté aux rites āgamiques exotériques des rites complémentaires, ésotériques, venus du fonds kaulakāpālika, qui, s'adressant à des formes plus hautes et secrètes de la divinité, mettent en jeu des forces plus mystérieuses et plus grandes. D'autre part et surtout, tous les rites (mais en particulier ceux propres à l'ésotérisme non dualiste) doivent, pour le Trika, être appréhendés et interprétés dans leur essence ou dans leur portée symbolique et être intérieurement vécus comme l'expression sensible d'une transformation interne faisant atteindre à l'adepte un plan de conscience supérieur, où sa personnalité est dépassée et où il se fond en l'Absolu. Le rite, par sa

33. Notamment la Mokṣakārikā, la Bhogakārikā, la Nareśvaraparīkṣā, le Tattvasaṃgraha. Il vécut avant Vasugupta, peut-être au 7e ou 8e siècle.

34. Ce Rāmakaṇṭha, śivaïte commentateur des āgamas, mais dont les œuvres ne nous sont pas parvenues, ne doit pas être confondu avec deux autres auteurs du même nom. L'un, śivaïte dualiste, était le petit-fils de Nārāyaṇakaṇṭha, disciple du précédent. Il commenta le Mataṅgapārameśvarāgama, inspira certains des travaux d'Aghoraśiva et écrivit la Nādakārikā. L'autre Rāmakaṇṭha, que l'on nomme aussi Rājanaka Rāma ou Rājanaka Śrīrāma, est l'auteur de la Vṛtti sur les Spandakārikā. Ces trois auteurs (les deux premiers dualistes, le troisième non dualiste) sont originaires du Cachemire. Voir sur eux l'introduction de N. R. Bhatt à l'édition du Mataṅgapārameśvarāgama (Pondichéry, 1977).

répétition et sa force imprégnante, installe de plus en plus fortement chez l'officiant initié cette conscience transpersonnelle, à laquelle il pourra en outre accéder aussi directement, s'il en est capable, par les rites les plus secrets et l'extase qu'ils provoquent.

Cette fusion mystique n'est toutefois possible que parce que, sur le plan philosophique, le Trika rejette le non-dualisme du Siddhānta pour qui (comme le démontre Sadyojyoti) le monde spirituel et celui des choses sont tout à fait distincts. Dans cette perspective dualiste, Śiva, le Maître, *pati*, Réalité suprême, est inséparable de l'énergie, *śakti*, mais c'est celle-ci qui fait apparaître l'univers par le moyen d'un principe inconscient et générateur d'esclavage, la *māyā*. Ainsi est créé le lien (*pāśa*) qui attache à la transmigration les créatures (les « êtres enchaînés », les *paśu*). Ces êtres, âmes éternelles, peuvent, sous l'effet de leur *karman* et avec l'aide de Śiva (notamment grâce au rite de l'initiation, la *dīkṣā*), arriver à la libération, mais sans jamais s'affranchir de leur état d'entités spirituelles séparées, « capables de Dieu » certes, mais non de fusion en la divinité.

Tout autre est la vision non dualiste que la « révélation » des Śivasūtra avait pour but de proclamer et qui, développée par Vasugupta, Kallaṭa, puis Somānanda et Utpaladeva, sera à la base de la philosophie d'Abhinavagupta. Celui-ci, en ajoutant à la pensée non dualiste du Spanda et de la Pratyabhijñā des notions plus anciennes venues notamment du Krama, ainsi que des éléments théologiques et rituels kaula, édifia un système qu'il exposa dans plusieurs ouvrages, dont le TĀ. Ce système, précisé par son disciple Kṣemarāja, puis par Jayaratha, constitue l'étape ultime du Trika, inséparable de la Pratyābhijñā. Il peut ainsi apparaître comme la formulation la plus achevée du śivaïsme non dualiste tel qu'il a été élaboré par des auteurs du Cachemire sur la base de textes qui eux-mêmes étaient au moins en partie du Nord (ou du Nord-Ouest) de l'Inde [35]. Cela explique que l'on ait parfois assimilé Trika et śivaïsme cachemirien, en oubliant que le Trika ne se confondait pas entièrement avec le système des Spandakārikā, ni avec la Pratyabhijñā, et qu'en outre il avait connu certainement plusieurs étapes au cours des temps. Ce faisant, on néglige aussi le fait qu'à côté du Trika existait encore, au moins, le Krama — sans parler des autres cultes śivaïtes pratiqués au Cachemire, ni de la persistance sur place du śivaïsme āgamique dualiste [36].

35. L'origine géographique des tantras est actuellement impossible à déterminer avec certitude. Il se pourrait qu'elle se situe notamment dans le centre de l'Inde — cf. ci-dessus, p. 11, note 3.

36. A côté du śivaïsme il y a eu aussi au Cachemire une forte tradition védique (on voit dans le TĀ qu'Abhinavagupta la connaissait bien). S'y était également développée une tradition viṣṇouite importante, celle du Pāñcarātra, très « védisante », où l'on adorait notamment Viṣṇu sous la forme partiellement thériomorphe de Vaikuṇṭha. Des auteurs importants ont illustré cette tradition viṣṇouite, notamment Vāmanadatta, auteur de divers ouvrages, dont le Saṃvitprakāśa (que cite parfois Jayaratha).

Pour le śivaïsme non dualiste issu des Śivasūtra, que « découvrit », dit-on (dans la première moitié du 9e siècle, sans doute), Vasugupta, et des Spandakārikā dus à Vasugupta ou à son disciple Kallaṭa — œuvre que commentèrent Somānanda (vers 900-950) dans sa Śivadṛṣṭi (« La conception de Śiva »), puis son disciple Utpaladeva dans les Īśvarapratyabhijñākārikā (« Les aphorismes sur la [théorie de la] re-connaissance du Seigneur ») [37] —, Śiva, Réalité absolue, pure Conscience, se manifeste lui-même par sa propre puissance, sa *śakti*, comme la totalité du cosmos. Illimitée, cette puissance est la Déesse. Active, la divinité est animée par un dynamisme interne, un jaillissement, une effervescence spontanée que traduit notamment le terme *spanda*, « vibration ». Elle est à la fois lumière consciente (*prakāśa*) et, par son aspect d'énergie, prise de conscience d'elle-même (*vimarśa*). Elle est en outre libre, car la liberté absolue (le fait d'être totalement autonome, maître de soi : *svātantrya*) « est la vie même de la Conscience ». Omniprésente, transcendante et immanente à la fois, la Réalité absolue, sans porter atteinte à sa nature propre, à sa pureté et à sa liberté, se limite elle-même pour amener le monde à l'existence et faire apparaître les créatures qui, en essence, ont pour nature la pure Conscience, mais qui, aveuglées par la nescience (*ajñāna*), l'ignorent. Pour la Pratyabhijñā, c'est dès lors en triomphant de cette ignorance, en « reconnaissant » que leur propre nature est celle même de la Conscience absolue, de Śiva, que ces êtres limités échapperont à la transmigration et parviendront à la libération. Celle-ci, que certains peuvent atteindre dès cette vie (c'est la *jīvanmukti*), est immersion fusionnante en la divinité, compénétration (*samāveśa* [38]) avec elle : l'être libéré est véritablement identifié à Śiva.

Il n'est pas nécessaire ici de décrire le Trika d'Abhinavagupta (ni de rappeler quelles triades — en sanskrit *trika* — métaphysiques ou théologiques ont valu son nom à cette tradition) puisque cela a déjà été fait ailleurs [39]. Rappelons seulement que l'aspect philosophique de sa pensée se trouve surtout dans les deux commentaires qu'il composa sur les Īśvarapratyabhijñākārikā d'Utpaladeva, dont il conserve et précise la doctrine. Ces deux œuvres sont l'Īśvarapratyabhijñāvimarśinī (« La réflexion sur la re-connaissance du Seigneur ») et l'Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī (« La réflexion sur la glose de la re-connaissance du Seigneur ») où il commente une des gloses qu'Utpaladeva lui-

37. Les ĪPK ont été édités, annotés et traduits en anglais par R. Torella (Rome, IsMEO, 1994) : travail tout à fait remarquable.

38. On a là, comme nous le notions plus haut (p. 8, note 21), un affinement, une transposition métaphysique de l'ancienne conception de l'*āveśa* comme possession par la divinité.

39. Notamment dans l'introduction, par Lilian Silburn, de sa traduction du Paramārthasāra (Paris, de Boccard, 1957, réimpr. 1979).

même avait faites de ses Kārikā [40]. On trouve là les conceptions d'Abhinavagupta sur la Conscience (*saṃvit*), sur le soi, les plans de l'être et ceux de la parole, le fonctionnement du langage et le fondement de la connaissance, la mémoire et, bien entendu, la « re-connaissance » de la Réalité. Sur tous ces sujets, le TĀ, dont l'orientation est surtout rituelle et mystique, est moins explicite. Dans ces deux commentaires, comme dans ses autres œuvres, la pensée d'Abhinavagupta s'enrichit de l'apport non seulement des tantras et āgamas et des autres traditions śivaïtes, mais aussi des *darśana* — qui lui fournissent les instruments ou les disciplines de sa pensée : logique (*nyāya*), cosmologie (*sāṃkhya*), exégèse (*mīmāṃsā*) —, parfois même du bouddhisme idéaliste avec lequel il polémique, notamment pour établir la réalité et la permanence du soi, qui est conscience. Dans le domaine de la théologie et des rites (et des voies de la libération, évidemment), ses œuvres principales (celles du moins qui nous sont parvenues) sont le TĀ (avec son résumé, le Tantrasāra, TS), le Mālinīvijayavārttika (MVV), savant commentaire du premier verset du Mālinīvijayottaratantra (MVT) et le Parātriṃśikāvivaraṇa (PTV) où, commentant trente-six stances tirées, dit-on, du Rudrayāmalatantra, il expose notamment ses vues sur la parole — celles mêmes que nous verrons dans le troisième chapitre du TĀ [41]. Alors que dans le TĀ et le MVV il se réfère avant tout au panthéon, au système théologique et rituel et aux pratiques du MVT, pour qui le plan le plus haut de la divinité est formé par les trois déesses Parā, Parāparā et Aparā, avec, en outre, Kālī (ou les Kālī), dans le PTV il n'envisage guère que la seule déesse Parā, qui est aussi l'Incomparable (*anuttarā*). Nous retrouverons aussi bien *anuttarā* que les trois déesses et les Kālī dans le TĀ : ces conceptions ne sont pas mutuellement exclusives. Elles reposent d'ailleurs sur les mêmes tantras : le Siddhayogeśvarīmata (dont ne subsiste aujourd'hui qu'une version abrégée, non éditée) et le MVT, avec des éléments du Krama.

La formulation des doctrines śivaïtes par Abhinavagupta n'a pas pour seul intérêt de reprendre et de réinterpréter le système de croyance et de pratiques des tantras à la lumière de la Pratyabhijñā. En envisageant les rites comme des actes à appréhender dans leur dimension symbolique en même temps que comme des moyens pour acheminer la conscience de

40. L'œuvre d'Utpaladeva est en effet à la base de celle d'Abhinavagupta : il fut le premier, dans les ĪPK et leurs gloses, à présenter des notions essentielles qu'Abhinavagupta explicitera ou développera ensuite. C'est par ce dernier et grâce à lui (puis par Kṣemarāja) que ces notions auront le développement et l'influence que l'on sait : il faut lui en accorder le crédit. Mais il ne faut pas oublier qu'Utpaladeva est à leur origine.

41. Le PTV a fait l'objet d'une édition critique, avec une tradition italienne, par R. Gnoli (Rome, IsMEO, 1985). Il en existe aussi une traduction anglaise, par Jaidev Singh (Delhi, Motilal Banarsidass, 1988.

l'adorateur vers la fusion en la divinité [42], elle n'a pas fait que donner à ces rites un aspect gnostique ; elle a contribué à les rendre acceptables, même par des brahmanes soucieux de pureté et tenant à préserver leur statut social. (Le milieu familial d'Abhinavagupta, celui où fut élaboré le TĀ, n'ont, d'après ce que l'on peut en savoir, rien de « marginal », bien au contraire.) Sans doute certains rites doivent-ils être accomplis de la façon prescrite dans les tantras du Kula à base kāpālika (ainsi le « grand sacrifice » décrit dans le 29ᵉ chapitre du TĀ), mais ils sont désormais réservés aux « héros » (*vīra*), c'est-à-dire essentiellement aux ascètes renonçants. Ils ne forment que le noyau transgressif secret d'un système respectueux des normes sociales.

A côté du *sādhaka*, adepte initié désireux d'obtenir, grâce à la maîtrise d'un mantra, des pouvoirs surnaturels ou des jouissances mondaines ou transmondaines (la *bhukti* : il est ce que l'on nomme un *bubhukṣu*), pour qui surtout les āgamas et les tantras ont été composés, celui qui recherche la libération (*mokṣa* ou *mukti*), le *mumukṣu,* va dès lors avoir une grande place. Notons toutefois que si le maître spirituel, l'*ācārya*, le personnage le plus élevé de la hiérarchie initiatique śivaïte et dont le rôle est si important, est nécessairement un *mumukṣu*, relèvent aussi de cette catégorie, selon les traités, les femmes, les enfants, les faibles d'esprit... Il ne faut cependant pas voir là une dépréciation de la quête de la libération, qui serait ouverte à n'importe qui : elle ne l'est évidemment pas, ne serait-ce que parce que le premier pas (un pas essentiel selon les āgamas et tantras) en est l'initiation, la *dīkṣā*, que l'on ne donne pas à tous. Cela marque seulement le fait que la recherche des pouvoirs (plus spécifiquement, la maîtrise d'un mantra) exige des aptitudes, notamment rituelles, particulières, ainsi qu'une ascèse, une *sādhanā*, parfois longue et difficile, ce que l'on ne peut guère attendre du « maître de maison » (*gṛhastha*) brahmane, auquel s'adresse plus particulièrement le Trika d'Abhinavagupta. Sans doute le *gṛhastha* est-il tenu, par son statut même, de vivre dans le monde, donc d'être du côté de la *bhukti.* Mais, sur le plan spirituel, s'il a reçu la *dīkṣā*, l'initiation śivaïte [43], c'est dans la perspective de la libération qu'il se placera : il est un *mumukṣu.* Comment pourrait-il

42. Ces conceptions sont déjà en germe dans certains tantras du Kula. On les trouve dans le MVT, où le ritualisme est parfois transcendé. Abhinavagupta les développe et les systématise.

43. Les hommes des quatre classes et de tout *āśrama* peuvent recevoir la première initiation śivaïte, la *samayadīkṣā*. A partir de celle-ci, le *bubhukṣu* recevra la *sādhakadīkṣā* ou *sādhakābhiṣeka* : il est normalement ascète renonçant. Le *mumukṣu samayin,* lui, peut recevoir la *putrakadīkṣā*, puis, s'il le veut et le peut, l'*ācāryadīkṣā* ou *ācāryābhiṣeka*. Le *putraka* peut appartenir à n'importe quel *varṇa* et être ou non marié, alors que l'*ācārya* est normalement brahmane et marié. Seul le *gṛhasthācārya*, disent les textes, peut initier aussi bien un *mumukṣū* qu'un *bubhukṣu*, ce qui n'empêche toutefois pas que le plus haut *guru* soit en principe un ascète *mumukṣu*. La situation est complexe (nous n'entrons pas dans ses détails) : elle s'explique sans doute par la coalescence en un même système de traditions initiatiques différentes.

préserver sa pureté, d'ailleurs, s'il accomplissait effectivement les rites prescrits au *sādhaka,* où celui-ci offre à la divinité, et consomme, de l'alcool et de la viande ou du poisson (sans parler d'autres substances oblatoires plus impures encore) ?

Cette réinterprétation symbolisante à l'usage des fidèles, initiés sans doute mais non renonçants, se trouva confirmée et amplifiée par Kṣemarāja, disciple d'Abhinavagupta. C'est à lui que l'on doit le principal commentaire des Śivasūtra, la Vimarśinī, fait dans l'esprit de la Pratyabhijñā. Dans son petit traité, le Pratyabhijñāhṛdaya (« Le cœur de la [doctrine de la] re-connaissance »), il donne un exposé synthétique, clair, de cette pensée qui va, après lui, se répandre et devenir influente. Au Cachemire, cette influence s'exerça surtout par le commentaire (Uddyota) qu'il fit de deux importants tantras, le Netratantra (NT), consacré au « mantra de l'Oeil » (*netramantra*) du dieu Amṛteśvarabhairava et le vaste Svacchandatantra (SvT) où la déité principale est Svacchandabhairava, dieu d'origine kāpālika auquel s'adressait habituellement le culte domestique des brahmanes cachemiris. Par la façon dont il les interpréta [44], Kṣemarāja rendait (au moins en partie) ces cultes tantriques inoffensifs et donc généralement acceptables. C'est, en fait, essentiellement par la Pratyabhijñā de Kṣemarāja que les doctrines du Spanda et du Trika se répandront et influenceront la pensée śivaïte (dualiste et non dualiste) jusqu'au sud de l'Inde (et au-delà) au cours des siècles et même, peut-on dire, jusqu'à nos jours.

Sans revenir sur ce que l'on peut savoir de la formation d'Abhinavagupta ou sur son œuvre, puisque cela a déjà été fait ailleurs [45], on peut cependant rappeler ici que, parmi les maîtres dont il étudia les œuvres ou dont il suivit l'enseignement, il en mentionne particulièrement deux au début du TĀ : Macchandanātha et Śambhunātha.

Le premier, nommé aussi Mīnanātha ou Matsyendranātha (si tant est que ces trois noms désignent effectivement la même personne), est un être mythique, que l'on retrouve dans diverses traditions tantriques et jusque dans le bouddhisme. S'il a existé, il aurait pu vivre au Bengale ou en Assam. Jayaratha (*ad* TĀ 1.7, p. 24) cite un texte qui le situe au *pīṭha* de Kāmarūpa, c'est-à-dire en Assam, et il le décrit comme *sakalakulaśāstrāvatāraka* : comme ayant apporté sur terre l'ensemble de l'enseignement du Kula [46]. Il y a sur ce maître fabuleux, placé également à l'origine

44. Quoique souvent invoqué dans le Trika, le SvT n'apparaît pas, en réalité, comme très nettement non dualiste. Il est d'ailleurs souvent cité à l'appui de leur doctrine dualiste par les commentateurs des āgamas. A. Sanderson tend même à juger marquée de dualisme la doctrine du MVT : voir son étude « The doctrines of the Mālinīvijayottaratantra » dans T. Goudriaan, ed, *Ritual and Speculation in Early Tantrism* (Albany, SUNY Press, 1992).

45. Voir ci-dessus la note 2 de la page 11.

46. Sur ce point, voir l'introduction de P.C. Bagchi à *Kaulajñānanirṇaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendranātha* (Calcutta Sanskrit Series, no. III, 1934). Sur Matsyendranātha et les traditions et spéculations, notamment d'ordre alchimique, relatives

de la tradition des Nātha (en outre toujours adoré au Népal sous une forme bouddhique) [47], trop de légendes diverses pour que l'on puisse en dire rien de sûr : il semble qu'une aura mythique l'enveloppait déjà au 10ᵉ siècle. Il ne nous intéresse que dans la mesure où, étant mentionné comme il l'est au début du TĀ, il souligne que ce traité se place bien dans la tradition tantrique du Kula.

De fait, l'autre maître faisant l'objet d'une mention particulière (TĀ 1.12 et 1.16) est Śambhunātha qui fut, nous dit Jayaratha, le maître en Kula d'Abhinavagupta, ce qui signifie sans doute qu'il lui enseigna notamment les pratiques yogiques et rituelles tantriques décrites dans le TĀ, pratiques que l'on ne trouve pas dans les œuvres de caractère essentiellement spéculatif ou mystique de ses maîtres en Trika-Pratyabhijñā, de Vasugupta à Utpaladeva et Lakṣmanagupta. Il y a en effet en Abhinavagupta à la fois un philosophe métaphysicien subtil, un grand mystique et un initié parfaitement au courant de pratiques rituelles tantriques souvent d'une extrême complexité et parfois transgressives : celles mêmes dont la description occupe les chapitres 15 à 33 du TĀ (et auxquelles les chapitres 3 à 5 font parfois allusion).

Il ne faut pas voir là un paradoxe, mais seulement le fait qu'une pensée philosophique élaborée peut sinon guider, du moins contribuer à organiser dans son expression une expérience spirituelle profonde. Cette philosophie et cette expérience éclairent et donnent leur sens aux pratiques rituelles et de yoga dont l'accomplissement fait partie du déroulement même de la vie spirituelle, dont elles accompagnent et marquent les étapes. Ces pratiques sont inutiles pour les mystiques qui ont reçu la grâce la plus intense, mais ils sont une infime minorité. Pour tous les autres, elles sont des moyens nécessaires (subordonnés évidemment à la grâce divine) de progrès vers la délivrance en faisant participer l'initié śivaïte à une expérience où il est tout entier impliqué, corps, parole et esprit (*vāk-kaya-citta*, selon la formule bouddhique). C'est en cette expérience totale, liée elle-même à une vision d'ensemble du cosmos [48], que consistait fondamentalement, pour les Indiens d'autrefois auxquels il était destiné, l'enseignement du TĀ, et non pas en la seule recherche ou plongée mystique décrite dans les chapitres 2 et 3 qui, par contre, nous concernent davantage. On trouve d'ailleurs dans les chapitres 3 à 5 des éléments de cosmologie et de yoga et c'est cela même qui fait que leur enseignement peut être dit tantrique. C'est en ce sens aussi que l'on peut considérer Abhinavagupta comme un véritable maître, puisqu'il avait une expérience mystique profonde en même temps que la complète

aux Nātha et aux Siddha, voir David G. White, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India* (Chicago University Press, 1996).

47. Voir John K. Locke, *Karuṇamaya. The Cult of Avalokiteśvara-Matsyendranātha in the Valley of Nepal* (Kathmandu, Sahayogi Prakashan, 1980).

48. Les chapitres 6 à 12 du TĀ sont essentiellement cosmologiques.

connaissance des textes sacrés et celle des rites et des techniques du yoga, à quoi s'ajoutaient les vertus morales et spirituelles et la capacité à transmettre l'enseignement et la paix.

N'oublions pas, enfin, qu'Abhinavagupta est un des principaux représentants de la pensée esthétique en Inde. Ses deux œuvres en ce domaine — le commentaire du Nāṭyaśāstra de Bharata, l'Abhinavabhāratī, et celui du Dhvanyāloka d'Ānandavardhana, le Dhvanyālokalocana — sont restés jusqu'à nos jours deux textes fondamentaux de l'esthétique indienne. La connaissance qu'il avait de la poétique et des arts et, en particulier, de cet art total qu'est en Inde le théâtre (qui associe le texte et sa représentation au jeu, à la danse et à la musique) [49] colore certains de ses développements dans le domaine rituel ou mystique. Des notions esthétiques comme celle du *rasa*, « saveur », de repos de la conscience (*viśrānti*), d'émerveillement (*camatkāra*), ou encore celle de *dhvani*, se retrouvent en contexte religieux ou spirituel dans le TĀ, comme nous le verrons notamment dans le 3ᵉ chapitre.

LE TANTRĀLOKA

Le TĀ occupe une place particulière dans l'œuvre d'Abhinavagupta. C'est un de ses ouvrages les plus longs : 5 858 (sauf erreur) stances dans l'édition de la KSTS que nous utilisons. Ce n'est pas le plus riche sur le plan philosophique, mais c'est, à certains égards au moins, le plus complet, car s'y rassemblent des indications sur les textes et traditions śivaïtes tantriques, des notions cosmologiques et relatives à l'être humain, de la métaphysique et de la théologie, du yoga, des descriptions rituelles précises, enfin (surtout, dirions-nous), une théorie de la grâce divine et d'incomparables enseignements sur les voies de la mystique, l'ensemble de cet enseignement étant toujours orienté vers une fin unique : l'obtention de la délivrance par identification avec l'absolu divin.

K.C. Pandey, dans son classique ouvrage sur Abhinavagupta [50], voyait dans le TĀ le couronnement en quelque sorte de la première période productrice de la vie de ce maître qui, selon lui, après s'être consacré aux textes et pratiques tantriques, se serait ensuite tourné vers l'esthétique, pour finir par une période proprement philosophique marquée notamment par ses deux commentaires des ĪPK d'Utpaladeva. Aucun élément précis et datable ne confirme toutefois cette « périodisation » de sa vie.

49. Le lecteur curieux de l'esthétique indienne du théâtre pourra se reporter à la remarquable thèse de Lyne Bansat-Boudon, *Poétique du théâtre indien. Lecture du Nāṭyaśāstra* (Paris, Publications de l'E.F.E.O., 1993).

50. Cité ci-dessus, p. 13, note 8.

Sans doute paraissait-elle logique à K.C. Pandey. Mais la vie est-elle logique ? En fait, rien n'empêche de penser qu'Abhinavagupta avait pu avoir dans les mêmes années des intérêts divers et qu'il ait selon les circonstances composé des ouvrages de nature différente : sans doute est-ce plutôt ainsi que les choses ont dû se passer. Mais peu importe le moment de sa vie où Abhinavagupte composa le TĀ : l'important est l'ouvrage lui-même.

De celui-ci, il précise dès l'abord (1.17) que l'on n'y trouve rien qui ne soit déjà implicitement ou explicitement dit dans le MVT, lequel, selon lui (1.18), contient l'essence de l'enseignement du Trika, lui-même considéré comme ayant recueilli l'essentiel de ce qu'exposent aussi bien les 28 āgamas que les 64 tantras. Cela revient à dire que le TĀ recueille ce qu'il y a de plus important dans toute la tradition śivaïte depuis ses origines (historiques ou mythiques), que ce soit le fonds, surtout rituel, du śivaïsme dualiste ou celui à base kāpālika des textes non dualistes. On trouve en effet dans le TĀ des éléments caractéristiques du *pūrvāmnāya* du Kula : lieux sacrés (*pīṭha*), succession des maîtres, pratiques sexuelles, intériorisation rituelle, aussi bien que le culte des Kālī du Mata, avec le système cyclique du Krama, ainsi que les divinités, croyances et pratiques śākta caractéristiques du *paścimāmnāya* (ou même du *dakṣiṇāmnāya*). Abhinavagupta rassemble ces éléments anciens en les associant en une synthèse originale aux développements intellectuels et aux conceptions mystiques de ses maîtres. L'intérêt du TĀ tient ainsi — en plus de ce qu'il apporte pour nous sur les voies de la mystique — à ses références à d'anciens tantras et à ce qu'il nous fait apercevoir de leur contenu doctrinal ou de leurs rites et pratiques, en même temps qu'à l'éclairage et à l'interprétation qui y sont donnés de ces éléments traditionnels. Ce faisant, Abhinavagupta, selon la règle indienne, se réfère avant tout aux doctrines reçues de ses maîtres, mais en y ajoutant un élément personnel, fruit de son raisonnement, de sa connaissance de la nature humaine et de son expérience spirituelle [51].

Les 5 858 stances du TĀ se répartissent en 37 chapitres — *āhnika*, en sanskrit, littéralement « travail journalier » — de longueur variable : le 34[e] chapitre n'a que trois stances et demie, le chapitre 15 en compte 611 [52]. Leur ordre n'est pas dépourvu de logique. Abhinavagupta en

51. Abhinavagupta a résumé le TĀ dans le Tantrasāra (TS), « L'essence des Tantras », ouvrage plus bref qui a été traduit en italien par R. Gnoli, *Essenza dei Tantra* (Turin, Boringhieri, 1960). Il en a également fait un résumé plus court, le Tantroccaya, lui-même encore résumé dans le Tantravaṭadhānika (« La graine du grand arbre des Tantra ») .

52. Explicite sur certains points, Abhinavagupta est beaucoup plus elliptique sur d'autres, selon que le sujet traité lui paraît ou non mériter un développement, ou pouvoir ou non être traité ouvertement par écrit. Il renvoie souvent à d'autres œuvres — des tantras — accessibles de son temps, ou aux explications verbales du maître. Le commentaire de Jayaratha, de même, est parfois profus, parfois bref et allusif. Il y a (surtout vers la fin du TĀ) des passages que Jayaratha ne commente pas du tout.

donne la liste aux *śloka* 278-284 du premier chapitre, puis il en décrit brièvement le contenu (*śl.*285-329) en montrant comment s'enchaînent les divers sujets traités ou abordés. Nous ne donnons pas, à sa place dans ce chapitre, la traduction de ce passage : il nous a paru plus pratique, et sans doute plus clair, de le présenter en le commentant brièvement dans cette introduction. Voici donc le titre et le contenu des 37 chapitres de ce traité :

1. Les diverses formes de la connaissance (*vijñānabheda*) : introduction générale sur la nature de la connaissance (*jñāna*) et de l'ignorance et sur celle de la conscience, et présentation du système des voies (*upāya*) de réalisation de l'absolu par absorption ou compénétration (*āveśa, samāveśa*) selon l'enseignement du MVT. Résumé du TĀ. 334 *śl.*
2. La « non-voie », *anupāya*, nommée aussi *gatopāya* (« [là] où [toute] voie disparaît », ou « [toute]voie disparue »). 50 *śl.*
3. La voie suprême (*paropāya*) ou voie de Śambhu (*śāmbhavopāya*), c'est-à-dire celle de Śiva. 293 *śl.*
4. La voie de l'énergie (*śāktopāya*) ou voie de la connaissance (*jñānopāya*). 278 *śl.*
5. La voie de l'être humain ordinaire (*naropāya*), dite aussi *āṇavopāya*, voie de l'individu, de l'être limité (l'« atome », *aṇu*, spirituel), d'où son nom, voie où les rites et pratiques jouent un grand rôle. On la nomme donc aussi *kriyopāya*, voie de l'action (rituelle, yogique). 159 *śl.*

Ce sont là les cinq chapitres dont la traduction est ici donnée. Avec 1 114 stances (dont 334 pour le premier *āhnika*), ils forment à peine un cinquième du TĀ. Placés en tête de l'œuvre, ils peuvent toutefois apparaître comme ce qu'elle contient de plus important. C'est là, de fait, qu'est d'abord exposée la doctrine spirituelle qui imprègne et organise tout le TĀ, ainsi que les voies menant à la libération, but ultime de l'homme et justification de l'ouvrage. La suite du traité ne fait en effet guère, en quelque sorte, que tirer les conséquences pratiques des principes d'abord posés, ou que décrire les rites et observances nécessaires ou utiles pour atteindre le but vers lequel mènent toutes ces voies : l'union divine. « Le sage qui s'exerce continuellement à la connaissance de ces trente-sept chapitres, dit en effet Abhinavagupta (1.284-285), s'identifiera totalement à Bhairava. » En fait, dans la mesure où ils exposent les moyens auxquels doit ou peut recourir l'être humain pour parvenir à la libération, les chapitres 6 et suivants peuvent être considérés dans leur ensemble comme relevant de l'*āṇavopāya* : Abhinavagupta le dit lui-même dans le premier chapitre, au *śl.* 231 [53]. Cela explique sans doute

53. *Infra*, p. 119.

que le cinquième chapitre, sur cette voie, soit si bref : le détail en apparaît au cours des chapitres suivants. Voyons donc ces chapitres 6 à 37 avant de revenir aux cinq premiers.

6. La voie du temps (*kālopāya*) traite du temps (*kāla*) humain et cosmique et de ses divisions, ainsi que de son lien au cycle respiratoire et, dès lors, de la façon dont, par le contrôle yogique du souffle et de l'esprit (associé d'ailleurs aux phonèmes du sanskrit), on peut parvenir à résorber le flux temporel et donc échapper au flot du devenir, le *saṃsāra.* 251 *śl.*
7. L'apparition (ou surgissement) des roues (*cakrodaya*) : les roues de l'énergie, leur rôle et leur usage en conjonction avec les mantras et les « souffles » (*prāṇa*) dans la recherche de la libération. 71 *śl.*
8. Le chemin de l'espace (*deśādhvan*) : la cosmologie, les « mondes » (*loka*), avec les divinités qui les animent. C'est le contexte cosmique dans lequel l'adepte śivaïte poursuit sa quête. 432 *śl.*

9-10. Le chemin et la division des *tattva* (*tattvādhvan* et *tattvabhedanam*) : exposé du système du monde résultant de l'apparition des *tattva*, les catégories de la manifestation. Ces deux chapitres traitent également de la rétribution des actes, le *karman*, et du *mala,* la souillure inhérente à la nature humaine, des modalités de la conscience (veille, rêve, etc.), des propriétés des choses, ainsi que des moyens corporels et mentaux pour s'acheminer vers la connaissance libératrice. 314 et 309 *śl.*

11. Le chemin des *kalā (kalādhvan)* : les *kalā* sont à la fois des énergies parcellisantes, limitatrices, et des divisions du cosmos produites par la puissance divine. Ces *kalā* sont décrites, ainsi que les phonèmes et mantras qui y sont asssociés. 118 *śl.* Vient ensuite :
12. *adhvaprayoga* : la mise en œuvre en vue de la libération du chemin des *kalā* par des pratiques d'ordre psycho-somatique. 26 *śl.*
13. La chute de l'énergie (*śaktipāta*), c'est-à-dire la grâce divine, dont le rôle est fondamental non seulement dans les voies de la libération, mais aussi pour l'initiation, la *dīkṣā*, dont l'exposé va suivre. Nous reviendrons plus loin sur ce chapitre (qui traite également des obstacles à l'action de la grâce nés du *mala* ou résultant de l'action de diverses puissances d'obscurcissement (*tirodhāna*). Cet *āhnika*, dit Abhinavagupta (*śl.*298) fait apparaître la supériorité sur les systèmes philosophiques classiques indiens (le Sāṃkhya, etc.) de la voie śivaïte telle que la décrit le TĀ, car celle-ci est entièrement soumise à la grâce divine et illuminée par elle. 361 *śl.*

Le TĀ décrit ensuite, dans les chapitres 14 à 26, les diverses formes de l'initiation śivaïte, la *dīkṣā*. Que treize chapitres, avec plus de 1 400 *ṣloka*, soient consacrés à ce sujet en montre l'importance. L'initiation permet en

effet l'entrée dans la voie śivaïte (qui est initiatique), puis le progrès que l'on peut y faire d'un degré à un autre. C'est par un rite particulier d'initiation nommé *abhiṣeka* (consécration) que l'initié śivaïte peut devenir maître (*ācārya, guru*) et c'est encore en une sorte d'initiation que consiste l'ultime sacrement que le śivaïte reçoit à sa mort. Certes, Abhinavagupta place la connaissance et la grâce bien au-dessus du rite. Il précise ainsi dans le quatrième chapitre [54] que les maîtres les plus éminents sont ceux qui tiennent leur science de la seule grâce divine. Et c'est en tenant compte, aussi, de la grâce dont il bénéficie que le disciple reçoit telle ou telle forme d'initiation. Il n'en reste pas moins qu'Abhinavagupta décrit avec précision les rites d'initiation non seulement parce qu'il s'agit là de l'aspect rituel, social, de la religion, lequel ne saurait être négligé, mais aussi et surtout peut-être parce que les rites ont en tant que tels une efficacité salvatrice puisque la grâce divine se communique par eux de façon visible, sensible [55].

14. Introduction à l'initiation (*dīkṣopakrama*) : la volonté divine est à l'origine aussi bien de l'obscurcissement (*tirobhāva*) qui enchaîne les êtres que de la connaissance qui les libère, avec l'aide notamment de l'initiation. Il est vain d'essayer d'échapper au *saṃsāra* par le suicide car seules la connaissance et la grâce divine peuvent donner la libération à la mort ou durant cette vie. 46 *śl.*
15. *samayadīkṣā* : l'initiation « régulière » ou « selon la règle » (*samaya*). C'est le premier degré de l'initiation, par lequel on entre dans la famille śivaïte comme un adepte « régulier » (un *samayin*), autorisé à en connaître les Ecritures, à assister aux cérémonies, mais non à en exécuter les rites. Les rites de la *samayadīkṣā* (examen des rêves, bain rituel, imposition de mantras, purifications, adorations, oblations, etc.), qui se font dans un pavillon sacrificiel, sont nombreux. Ils visent à purifier l'adepte à initier et à instaurer en lui des forces nouvelles, pures et salvatrices. Le TĀ décrit de façon détaillée cette initiation, qui ne diffère guère de celle que prescrivent les āgamas [56]. L'importance qui y est attachée apparaît du fait que ce chapitre est le plus long du TĀ : 611 *śl.*
16. *putrakadīkṣā* : l'initiation des « fils spirituels » (*putraka*), nommée aussi *viśeṣadīkṣā*, initiation spéciale, ou encore *nirvāṇadīkṣā*, initiation libératrice. Elle est donnée au *samayin* et fait de lui un *putraka*, un initié véritable, libéré de la souillure (*mala*) et autorisé à accomplir les rites. Le chapitre décrit notamment le *maṇḍala* utilisé pour

54. TĀ 4.40 et sq., *infra*, p. 213. Voir aussi ci-dessous, p. 46.
55. Pour les āgamas, seule l'initiation, avec les rites et observances qui l'accompagnent, donne la libération.
56. On trouvera une description détaillée de l'initiation āgamique dans le troisième volume de la Somaśambhupaddhati, éditée et traduite par Hélène Brunner (Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1977).

l'initiation, les sacrifices d'animaux, diverses purifications, des variantes du rite, l'emploi et la nature des mantras, etc. 311 *śl.*

17. Rites à accomplir par le *putraka* pour qu'il s'identifie à Bhairava : confection des cordonnets, purification des *tattva* (*tattvaśuddhi*), combustion des liens (*pāśadaha*), etc. 122 *śl.*
18. L'initiation abrégée (*saṃkṣiptadīkṣā*), rite d'initiation simplifié mais qui cependant, dit Abhinavagupta, confère à celui qui la reçoit l'état de Śiva (*śivatāpattidā*). On voit là l'efficacité reconnue à ce rite, que décrivent aussi les āgamas. 11 *śl.*
19. L'initiation immédiatement libératrice (*sadyonirvāṇadādīkṣā*). Elle permet à celui qui a reçu une grâce suffisante et qui, malade ou âgé, est sur le point de quitter son corps, de s'unir à Śiva dès sa mort. On la nomme aussi initiation de Śaṅkara (c'est-à-dire de Śiva) : *śāṅkaradīkṣā*. 56 *śl.*
20. L'initiation qui soulage l'initié du poids de ses actes (*tulāśuddhidīkṣā*) : elle sert à affaiblir les liens du *karman* de son bénéficiaire en en détruisant le germe. Le TĀ en dit peu de chose, renvoyant sur ce point à d'autres tantras. Il indique toutefois que, si cette initiation est « très ardente » (*sudīptā*), elle peut même donner la libération aux plantes : hyperbole peut-être, mais qui souligne l'efficacité attribuée au rite. 16 *śl.*
21. L'initiation des absents (*parokṣadīkṣā*), qu'ils soient morts ou vivants. Cette initiation, dont il y a plusieurs sortes plus ou moins efficaces, se fait avec l'aide d'un filet (*jala*) rituel censé capturer ceux que l'on initie, ainsi qu'avec le mantra *navātman*. 61 *śl.*
22. L'éradication des marques (*liṅgoddhāra*) : rite complémentaire de l'initiation (d'ailleurs nommé *dīkṣā* par Abhinavagupta) consistant à enlever à l'initié *samayin* les « marques » conservées de la période de sa vie précédant l'initiation, en particulier celles résultant des rites ou observances qu'il avait alors pu accomplir ou suivre. Le *liṅgoddhāra* le purifie de ses péchés et détruit le doute (*śaṅkaccheda*). 48 *śl.*
23. La consécration (*abhiṣeka* ou *abhiṣecana*) : c'est l'*ācāryadīkṣā*, l'initiation conférée à un *putraka* qui fait de lui un maître spirituel, un *ācārya* ou *guru*. Abhinavagupta ne décrit guère le rite lui-même (qui rappelle l'onction royale). Il insiste par contre sur la science et sur les qualités intellectuelles et spirituelles que doit posséder un maître. Il décrit le vœu ou observance (*vrata*) qu'il doit suivre après le rite et ce qu'il doit savoir pour détruire l'ignorance de ses disciples et les instruire dans la voie śivaïte. Ces prescriptions, ajoute-t-il, ne concernent pas les maîtres « gnostiques » (*jñānin*), c'est-à-dire ceux qui ont reçu directement de Śiva (et non d'un rite) l'aptitude à enseigner.

Les deux dernières stances du chapitre indiquent que les rites d'initiation de l'adepte, le *sādhaka* (la *sādhakadīkṣā* ou *sādhakābhiṣeka*), sont les mêmes que ceux de l'*ācāryābhiṣeka*. Le *sādhaka* doit toutefois recevoir en outre les instructions relatives au mantra, qu'il doit maîtriser par une ascèse appropriée afin de l'utiliser dans sa recherche de la délivrance et/ou (plutôt) de « jouissance » (*bhoga*) [57]. 103 *śl.*

24. *antyeṣṭi* : la « dernière offrande », c'est-à-dire le rite funéraire. Il est considéré comme une initiation, le rituel en étant celui de la *parokṣadīkṣā* décrite au chapitre 21. Cette initiation funéraire a pour effet de purifier le corps subtil (*puryaṣṭaka*) [58] du défunt et donc de lui assurer un sort posthume favorable. 24 *śl.*
25. *śrāddha* : les cérémonies suivant les funérailles, qui sont censées agir comme une initiation détruisant les effets de l'ignorance et aidant à obtenir aussi bien la jouissance d'états béatifiques que la libération (*bhogamokṣadā*). 29 *śl.*
26. Les autres actions à accomplir (*śeṣavṛtti*) : il s'agit des règles à suivre et du culte régulier à accomplir sur une aire purifiée (*sthaṇḍila*) par l'initié. 76 *śl.*
27. Le culte du *liṅga* (*liṅgapūjā* ou *liṅgārcā*) : c'est le culte quotidien obligatoire du fidèle śivaïte. Sont énumérées diverses sortes de *liṅga*, c'est-à-dire de supports matériels du culte (image sculptée ou peinte, *liṅga*, etc., le plus apprécié étant le *tūra* : un crâne incisé), les règles à suivre dans l'exécution du culte, les diverses sortes de rosaires (*akṣasūtra*), ainsi que des variantes du culte, qui doit toujours tendre vers l'union avec la divinité. 59 *śl.*
28. Les rites occasionnels (*naimittika*) : les jours et circonstances où il faut les accomplir. Comment et pourquoi les exécuter. Il s'agit là du culte de diverses divinités, de rites de propitiation, d'expiation, ou d'hommage au maître (*gurupūjā*). 434 *śl.*

57. Le *sādhaka*, en effet (comme on l'a dit, *supra* p. 26), est en principe un *bubhukṣu*. *bhoga*, toutefois, désigne plutôt l'expérience sensible et ses satisfactions, ainsi que les récompenses ou jouissances célestes (dans un paradis) et, bien entendu, l'obtention de pouvoirs surnaturels, que la jouissance de plaisirs sensuels.

Sur le *sādhaka*, voir l'étude de H.Brunner, « Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du sud », parue dans le *Journal Asiatique*, 1975, pp. 411-443.

58. Le *puryaṣṭaka* est le corps subtil ou causal (*sūkṣma*— ou *liṅgaśarīra*) imbriqué dans le corps « grossier (*sthūla*) » et lui survivant : c'est l'élément transmigrant de l'être humain. Il est habituellement considéré comme se composant de huit éléments (d'où son nom) : les trois constituants de l'organe interne (*manas, buddhi, ahaṃkāra*) et les cinq éléments subtils, les *tanmātra*. Sa définition varie toutefois selon les textes, qui lui attribuent de cinq à trente composants. Le corps subtil ainsi défini ne doit pas être confondu avec la représentation yogique des centres et canaux imaginés comme intérieurs au corps physique et où circule le *prāṇa*, que l'on nomme aussi souvent corps subtil puisqu'il n'a pas de réalité anatomique. Ce dernier devrait plutôt être nommé corps imaginal, car c'est un corps imaginé/imaginaire vécu comme présent dans le corps physique. A la différence du précédent, il ne survit pas à la mort.

29. Ce chapitre est consacré à la description d'un rite secret, le *kulayāga*, sacrifice ésotérique du Kula, ou *mahāyāga,* « grand sacrifice », que seuls peuvent accomplir les maîtres, ou les disciples les plus qualifiés. C'est un rite tantrique comportant une union sexuelle avec une partenaire initiée [59]. 291 *śl.*
30. Enumération des principaux mantras en usage dans les traditions du Trika, du Kula et du Krama. Abhinavagupta rappelle que leur nature essentielle (*svarūpa*) est celle de la prise de conscience (*vimarśa*), c'est-à-dire l'aspect de libre conscience et de parole de la Conscience divine. 123 *śl.*
31. Le *maṇḍala* : description de la façon de tracer le *maṇḍala* des tridents et lotus (*triśūlābjamaṇḍala*) [60] selon cinq tantras śivaïtes : Trikasadbhāva, Mālinīvijayottara, Devyāyāmala, Triśirobhairava et Siddhayogeśvarīmata. 163 *śl.*
32. Les *mudrā* : pour Abhinavagupta, ce sont des images reflétées (*pratibimba*) des divinités, qu'elles représentent figurativement en identifiant à elles l'adepte qui les exécute, et, par là même, elles rendent ces divinités présentes à cet adepte. Le chapitre décrit plusieurs variantes de la principale *mudrā* du Trika, la *khecarīmudrā,* posture corporelle complexe en même temps qu'attitude mystique identifiant l'adepte avec la divinité ainsi représentée. « Mais, dit Abhinavagupta en terminant, pour l'être accompli, quelle que soit l'attitude qu'il prenne, celle-ci est une *mudrā* : le reste n'est que simple gesticulation. » [61] 67 *śl.*
33. La conjonction (*ekīkāra*) des roues et des énergies dans le culte et la recherche spirituelle, où toutes ces forces doivent se fondre en une seule. 32 *śl.*
34. L'entrée [de l'adepte] dans sa nature propre (*svasvarūpapraveśa*). « Celui qui, pour atteindre à l'état de Śiva, pénètre toujours plus avant dans la voie de l'être limité (*āṇavopāya*), exposée ci-dessus de diverses façons, reposera au plan proche [de son être réel], //1// puis, délaissant ce plan limité, il atteint le niveau de l'énergie [donc du *śāktopāya*], puis, enfin, peu à peu, celui de la nature de Śambhu [le *śāmbhavopāya*]. //2// Ainsi, celui qui a part à la nature de Bhairava, qu'irriguent et fertilisent les puissants rayons issus de la Conscience divine, en viendra enfin à reposer éternellement en son propre Soi,

59. Ce rite a été décrit par Lilian Silburn dans *La Kuṇḍalinī. L'énergie des profondeurs*, 5e chapitre.

60. Sur ce *maṇḍala*, voir l'étude d'A. Sanderson, « Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir » cité ci-dessus, p. 15, note 11.

61. Sur les *mudrā*, on peut se reporter à l'introduction de la traduction de la Mahārthamañjarī, de Maheśvarānanda, par Lilian Silburn ou à l'étude de A.Padoux « The body in Tantric ritual : the case of the mudrās » *in* T. Goudriaan, ed., *The Sanskrit Tradition and Tantrism* (Leiden, Brill, 1990, pp. 66-75).

transcendant dès lors les voies [de la libération], mais en gardant cependant en lui toute la diversité du monde. //3// C'est ainsi que le suprême Seigneur décrit l'entrée [de l'adepte] dans son propre Soi. » 3 *śl.* $^1/^2$.

35. La réunion des Ecritures (*śāstramelana*) : toutes les Ecritures sont valables et utiles dans leur domaine et à leur niveau propre, le plus haut étant toutefois celui des traités śivaïtes non dualistes dont l'essence se trouve dans les textes du Trika — et dont la connaissance a été donnée à Abhinavagupta par son maître Śambhunātha. 44 *śl.*
36. La transmission des Ecritures (*śāstrāvasāra*), depuis leur révélation par Bhairava jusqu'aux maîtres du Trika, dont l'enseignement est décrit dans le TĀ. 15 *śl.* $^1/^2$.
37. Les traités qu'il faut lire : ce sont les Ecritures de la tradition de Bhairava (*bhairavāgama*), dont l'essence se trouve dans le MVT et dont l'enseignement métaphysique a été exposé par Abhinavagupta dans le MVV. C'est donc cet ouvrage (et le TĀ) qu'il faut lire pour obtenir tous les fruits que l'on désire, ainsi que la libération en cette vie (*jīvanmukti*). Dans les stances finales (33 à 85) de ce chapitre, Abhinavagupta dit comment sa famille est venue se fixer au Cachemire dont il célèbre la beauté ; il évoque ses parents et ses maîtres et dit dans quelles circonstances il composa le TĀ [62]. 85 *śl.*

Ce résumé du TĀ montre, il me semble, la logique et le sens de l'œuvre, toute orientée vers la recherche de la libération, dont l'initiation ouvre rituellement la porte et que des techniques spirituelles, mentales, yogiques, peuvent faciliter, mais qui ne dépend pas vraiment de ces moyens, car elle vient avant tout de la grâce divine (avec l'aide du maître). D'où un exposé qui va de l'irruption irrésistible d'une grâce totalement illuminante aux rites et observances, pour finir par la référence aux Ecritures śivaïtes, mais sans que l'on perde jamais de vue — comme le rappelle le bref chapitre 34 — que c'est toujours vers le même but : la connaissance par l'adepte de sa propre essence (*svasvarūpa*), l'identification à la divinité, donc la délivrance, que celui-ci, par une voie ou par une autre (ou hors de toute voie), s'achemine.

COSMOGONIE ET LIBÉRATION

Ce sens et cette logique, en même temps que cette visée libératrice, du TĀ sont soulignés par Abhinavagupta dans le premier chapitre où, dès

62. Nous avons résumé ces stances ci-dessus, p. 12.

l'abord, il définit la Réalité suprême, montre comment elle manifeste l'univers en y restant présente et indique comment l'être humain apparu au sein de cette manifestation et prisonnier de son chatoiement, peut — sans l'abandonner — la transcender par la connaissance qui lui en révèle l'essence divine ; cela d'ailleurs sous l'effet de la grâce et avec, le cas échéant, l'aide d'une ascèse appropriée.

Ce qu'Abhinavagupta mentionne d'abord (1.22) n'est toutefois pas la nature de la Réalité, mais ce qui est à la fois à la source du monde et à la base de la servitude humaine : l'ignorance (*ajñāna*), « cause incitatrice de l'écoulement universel » (1.22) [63]. Cette ignorance, notons-le, n'est pas personnelle : elle est métaphysique car elle tient à la condition humaine [64]. Elle est cosmique, car c'est parce qu'en manifestant l'univers il occulte lui-même sa pure et parfaite lumière, sa Conscience immaculée, que le Seigneur se rend invisible à l'ignorant. Seul le sage, le mystique éclairé par la grâce, retrouve la trace de cette lumière et finalement la contemple en saisissant la véritable nature des apparences sensibles, dont on pourrait dire qu'elles ne sont qu'ignorance. Le monde, en somme, apparaîtrait du fait d'une sorte de « tromperie cosmique » que seul le mouvement inverse, de retour à la source, de « re-connaissance » (*pratyabhijñā*) de la Réalité, permettrait d'effacer. C'est là ce qu'enseignent (dans une certaine continuité avec l'ancienne conception védique de la *māyā*, du pouvoir magique d'illusion) les maîtres de l'école cachemirienne de la Pratyabhijñā et notamment Utpaladeva, dont Abhinavagupta fut le disciple.

Mais connaître la Réalité suprême, c'est aussi, pour l'être humain, connaître que sa propre nature spirituelle est celle même de la Conscience absolue, de Śiva, et que ses puissances ne sont en fait que des formes de la Puissance divine, des aspects de la Déesse — d'où, par exemple, le fonctionnement à la fois cosmique et psychologique des Kālī que nous verrons exposé aux chapitres 4 et 5.

C'est parce qu'elle est conçue comme cosmique, puisqu'elle se situe au niveau du *tattva* du *puruṣa* [65], que l'ignorance, l'*ajñāna*, est cause de l'univers et cela explique qu'Abhinavagupta traite, dans la même section du premier chapitre, de l'ignorance de la nature de la divinité et de la connaissance qui, détruisant l'ignorance, donne la délivrance en tant que prise de conscience de la Réalité divine d'où tout provient, y compris l'ignorance.

63. Abhinavagupta reprend en cela la formule du MVT 1.23 : *malam ajñānam icchanti saṃsārāṅkurakāraṇam.*

64. Sur la façon dont la pensée indienne envisage cette ignorance, on pourra se reporter au livre de M. Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique ?* (Paris, PUF, 1994).

65. Dans le système du Sāṃkhya, le *puruṣa*, le 25ᵉ *tattva*, est le plan de l'absolu. Les systèmes śivaïtes tantriques, qui comptent 36 *tattva*, en ajoutent onze, au-delà de *puruṣa*, qui vont jusqu'à Śakti, puis Śiva et qui sont des étapes de la manifestation intérieures au divin. *puruṣa* y reste toutefois à un niveau supérieur au plan humain.

La distinction que fait Abhinavagupta à ce propos entre ignorance spirituelle et intellectuelle s'explique par cette conception métaphysique de l'ignorance. Spirituelle (*pauruṣa*) est celle qui se manifeste au plan cosmique du *puruṣa*. Elle est à l'origine du monde. Pour l'être humain, elle est à l'origine de sa condition d'être limité : c'est à elle, comme le dit le *śl.*37-38, qu'est due l'impureté, le *mala*, avec laquelle naissent tous les êtres et qui en fait des créatures bornées, prisonnières du *saṃsāra*. L'ignorance intellectuelle (*bauddha*, c'est-à-dire propre à la *buddhi*, l'intellect humain), elle, fait que cet être mortel soumis au *mala* n'appréhende pas la réalité telle qu'elle est en sa nature essentielle par une saisie directe totale, mais seulement à travers le découpage et les limitations des perceptions sensibles et de la pensée discursive. L'effort de l'être humain pour s'affranchir de sa servitude par la connaissance prend ainsi place dans un contexte universel. Il est en effet présent dans le flot du devenir cosmique et soumis dès lors au jeu des énergies divines animant le cosmos. C'est donc en comprenant ce jeu, en s'intégrant à lui par dépassement de ses limitations, qu'il pourra accomplir ce retour salvateur à l'origine, cette plongée libératrice dans « l'océan de l'indifférencié », *nirvikalpārṇava* (1.226). En effet, si les énergies divines créent la servitude en manifestant le monde, elles sont aussi libératrices lorsqu'à la fin de chaque cycle cosmique elles le ramènent à sa source. Mais ce double mouvement ne fait pas que rythmer les âges du monde : il n'est pas que temporel, lié à la cosmogonie. C'est aussi celui de la vibration éternelle du *spanda*, l'acte spontané indifférencié dont le frémissement est la vie même du cosmos aussi bien que de la divinité. C'est également le mouvement de contraction et d'expansion (*saṃkoca/vikāsa*) ou d'éclosion et de repliement (*unmeṣa/nimeṣa*) [66] qui non seulement fait, selon la formule des SpK [67], apparaître et disparaître l'univers, mais qui, aussi, anime toute vie et toute conscience. Cela explique, par exemple, qu'Abhinavagupta, en décrivant à la fin du premier chapitre du TĀ (1.244-246) les moments du processus mental de connaissance des objets, en souligne le parallélisme avec celui de la manifestation et de la résorption (*sṛṣṭi-saṃhāra*) cosmiques.

Ces énergies divines sont innombrables et multiformes puisqu'elles manifestent l'infinie puissance, l'inépuisable générosité de la divinité. On peut cependant les distinguer selon leur rôle et les classer de façons différentes suivant le point de vue d'où on les envisage. Les auteurs ou écoles śivaïtes qui furent influencés par le système pentadique du Krama

66. Les termes *unmeṣa* et *nimeṣa* s'appliquent aussi bien à l'ouverture et à la fermeture des yeux qu'à l'éclosion et au repliement (d'une fleur, par exemple).

67. Stance 1 : « Nous offrons nos louanges à ce Seigneur, source du glorieux déploiement de la Roue des énergies, à Lui qui en ouvrant et en fermant les yeux fait disparaître et apparaître l'univers » :

yasyonmeṣanimeṣābhyāṃ jagataḥ pralayodayau /
taṃ śakticakravibhavaprabhavaṃ śaṅkaraṃ stumaḥ //

(ce qui était le cas d'Abhinavagupta) les répartissent notamment en cinq, en considérant que Śiva agit dans l'univers par une activité quintuple, ou par cinq fonctions (*pañcakṛtya*) [68]. Ce sont les fonctions de création ou manifestation (*sṛṣṭi*), de conservation du monde (*sthiti*), de résorption (*saṃhāra*), puis de voilement ou obscuration (*tirodhāna*), enfin de grâce (*anugraha*). Par ces cinq actions, Śiva, non seulement fait apparaître et subsister le monde et l'anime, puis le résorbe à la fin de chaque cycle cosmique, mais agit aussi sur l'être humain. C'est grâce à lui, en effet, que cet être vient à l'existence dans l'univers, cependant que sa fonction de voilement fait que cet être transmigrant ne perçoit pas la réalité que Śiva dissimule sous le voile des apparences et qu'il reste dès lors lié, enchaîné (*paśu*) au monde par le lien (*pāśa*) de la *māyā*. Mais le Seigneur peut aussi faire percevoir à celui qui en est capable que tout ce qui « brille » (c'est-à-dire qui existe) en ce monde ne le fait que par reflet de sa Lumière, pour parler comme l'Upaniṣad [69], et c'est là l'effet de sa grâce (*anugraha*). « La condition de celui qui reçoit la grâce, écrit Kṣemarāja dans le Pratyabhijñāhṛdaya (11, comm.) [est celle où tout] brille en unité avec la Lumière » (*prakāśaikyena prakāśane anugṛhītṛtā*) [70].

Il faut souligner ici l'importance de la fonction de voilement (*tirodhāna* ou *tirobhāva*) de Śiva. Nous verrons en effet mentionnées plusieurs fois dans le TĀ des puisssances qui font obstacle au progrès spirituel. Certes, les obstacles sur la voie tiennent-ils à la nature humaine, où passions aussi bien qu'inertie empêchent, entravent ou éteignent l'élan du cœur, enfermant l'être dans son petit univers clos. Des forces dépassant le plan humain dressent aussi des barricades, limitant la vue ou détournant de la voie : on les voit souvent personnifiées comme des déesses redoutables (*ghora*) ou très redoutables (*ghoratara*). Kālī elle-même possède de telles formes. Le rôle d'obscuration, toutefois, est plus essentiel. Il est métaphysiquement fondamental et il est lié à celui de la grâce, comme le montrent les passages que lui consacre Abhinavagupta dans le treizième chapitre (relatif à la grâce), soit avant de traiter de celle-ci (*śl.* 102-128), soit vers la fin (311 sqq.), ainsi que dans la première partie (*śl.* 1-25) du court chapitre 14.

En se référant à l'enseignement de Śambhunātha, son maître en Trika, ainsi qu'à un autre maître de cette école, Abhinavagupta (1.102-128) souligne que toute la manifestation cosmique est l'œuvre de Śiva. C'est

68. Les cinq fonctions de la divinité sont, selon le Krama : *sṛṣṭi*, l'émission, *sthiti*, la conservation, *saṃhāra*, la résorption, *anākhya*, l'indicible, auxquelles s'ajoute *bhāsa*, la pure lumière. Comme on le verra plus loin (notamment au chapitre 3), l'énergie cosmique de Śiva peut, elle aussi, avoir cinq aspects : *cit, ānanda, icchā, jñāna* et *kriyā*.

69. Katha Upaniṣad 5.15 : *tam eva bhantam anubhati sarvaṃ tasya bhāsā sarvam idam vibhāti.* « Tout brille par reflet de sa brillance, par son éclat tout cet [univers] resplendit » (trad. L. Renou).

70. Voir sur ce point *Les Hymnes de Abhinavagupta* (Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1970, réimpr. 1986), introduction, p. 57.

lui seul, pure Lumière-Conscience, qui, comme en se jouant et sans jamais rien perdre de son absolue pureté, prend la forme de la diversité du monde, notamment celle des sujets conscients limités (les *aṇu*) et de la multiplicité des représentations imaginaires et des constructions mentales (*vikalpa*) qui les constituent et dans lesquelles ils vivent. En cela, la divinité se voile à leurs yeux (et, pourrait-on dire, se voile aussi, à certains égards, elle-même) dans la mesure où elle se disperse et s'opacifie ou se condense en matière, en objets, comme en constructions mentales. C'est là l'œuvre de la fonction de voilement ou d'obscuration (*tirodhī, tirodhāna*) de Śiva. « C'est le désir du Seigneur de se voiler lui-même (*svātmatirodhitsā*), dit Abhinavagupta (*id.* 110), qui est le fondement éternel du *karman* et de la tache originelle » (*karmamalayor...anādivyavasthitiḥ*). Bien que le *karman* soit la loi des œuvres en ce monde et bien que le *mala* soit ce avec quoi naît tout être humain, leur cause n'est pas à chercher ici-bas, dans la temporalité de l'existence, mais en la divinité qui, hors du temps, de toute éternité, amène le monde à l'existence. Sans doute, dans l'émanation, la conservation et la résorption cosmiques, la volonté (*icchā*) de Śiva agit-elle à travers la *māyā*, le *karman* et le *mala*, mais elle ne s'y soumet pas dans son action. Elle est totalement libre, ne dépendant que d'elle-même (*svatantra*). De fait, dit Abhinavagupta, quand Śiva brille en quelque être en toute sa pureté, rien ne limite sa plénitude : « seul est cause, là, Śiva, pur, brillant par lui-même » (*śuddhaḥ svaprakāśaḥ śiva eva atra kāraṇam*, *id.* 116b).

On voit le lien (on pourrait dire l'imbrication) du voilement et de la grâce divines. Le premier crée le monde et engendre la servitude. La seconde libère en permettant d'échapper au premier par une action qui, du côté de la divinité, est totalement libre mais qui, du côté de l'homme, reste inévitablement liée à la condition humaine, conséquence elle-même du voilement de l'être pur. Moins on est engagé dans les voies du monde, plus la grâce agit librement. Pour celui qui n'aspire qu'à la libération, dit ainsi Abhinavagupta (117-119), la chute de l'énergie (*śaktipāta*), c'est-à-dire la grâce, la dévotion à Śiva (*śive bhaktiḥ*), se produit sans que les circonstances sociales ou personnelles propres à celui qui la reçoit jouent un rôle. Si, par contre, l'adepte recherche quelque fruit mondain ou transmondain [71], ces circonstances influent sur la façon dont se manifeste la grâce — d'où la diversité des moyens auxquels on recourt en ce cas, au lieu de laisser seulement agir la grâce. Mais, ajoute Abhinavagupta, encore faut-il que la dévotion de ceux qui aspirent à la libération s'adresse à Śiva et qu'ils soient guidés par un maître qualifié. La dévotion à d'autres divinités — Brahmā ou Viṣṇu —, comme le recours à un maître imparfait ou mauvais, aussi bien que la recherche érudite ou

71. On a dit ci-dessus (p. 26, note 43) ce qui caractérise celui qui aspire à la libération (*mokṣa, mukti*), le *mumukṣu*, et celui qui recherche les jouissances ou expériences et pouvoirs (*bhoga, bhukti*), le *bubhukṣu*, ce qui est le cas du *sādhaka*.

curieuse de la connaissance, ou encore le seul effort intellectuel, sont donnés (1.311 sq.) comme autant d'exemples des formes que peut prendre la fonction d'obscuration : tout vient de Dieu, en somme, même ce qui nous empêche d'accéder à Lui. Et pourtant la grâce est toujours présente. Elle descend éternellement sur le monde comme une onde bienfaisante. C'est la plus haute des cinq fonctions de Śiva. Elle ne se sépare pas des quatre autres. Śiva manifeste l'univers, mais il se manifeste aussi lui-même, qui est grâce, félicité. Sa gloire est là, que l'homme peut voir s'il fait retour à son propre cœur, puis au Cœur universel. C'est toujours Śiva, et lui seul, qui agit. Abhinavagupta cite à ce propos trois stances tirées du Trikasāra, aujourd'hui perdu [72] :

> « De lui-même [le Seigneur] se revêt des multiples aspects du *dharma* et de l'*adharma*. Sans nul doute, il s'étend de lui-même de l'[enfer] Avici jusqu'au [*tattva* de] *śiva*. Puis, grâce à l'ensemble de ses énergies, il s'en dévêt. De lui-même il [prend la forme du sujet] qui jouit [du monde], de lui-même celle de sujet connaissant et de lui-même il se perçoit comme tel. Il est de lui-même l'Omniprésent et de lui-même la Monosyllabique [73]. [Tout cela lui est inhérent] comme la chaleur l'est au feu. »

Il peut toutefois être difficile de distinguer entre le rôle de l'obscuration et de la grâce au plan cosmique et celui que ces deux fonctions ont au niveau de l'être humain. Abhinavagupta, au chapitre 14 (11-30), distingue en ce sens entre la « grande manifestation » (*mahāsarga*), c'est-à-dire l'activité cosmique primordiale du Seigneur où, en toute liberté, il crée et résorbe les univers, et les « manifestations intermédiaires » (*avāntarasarga/sṛṣṭi*) où il est soumis à la nécessité (*niyati*), plan où, s'engageant dans un processus d'occultation de son essence (*svarūpācchādanakrama*), il fait l'expérience en tant que sujet limité de la douleur, de l'erreur, etc. Mais le Seigneur, même s'il se soumet lui-même, en tant qu'être limité, à de telles imperfections, n'en reste pas moins en essence libre et parfait. D'où ce jeu complexe de l'obscuration et de la grâce. D'où, par exemple, le fait qu'un être éclairé agisse parfois comme s'il ne l'était pas ou, inversement, qu'un être humain pris dans les rêts du monde se conduise cependant parfois comme s'il en était libre (14.7-9). Ce ne sont là qu'autant de jeux de la totale liberté de la Lumière (*prakāśasvātantryam*), c'est-à-dire de Śiva, le dieu aux cinq fonctions, qui est Conscience (*ibid.* 24).

Une page que Lilian Silburn avait écrite naguère quand elle pensait, déjà, à publier une traduction des cinq premiers chapitres du TĀ, montre bien comment se déroule, au plan divin et sur celui de l'être humain, cette quintuple activité de Śiva :

« Paramaśiva, Conscience absolue, existerait seul, en lui-même, si, en

72. Sur ce texte, voir *infra* p. 199, note 94.
73. *ekākṣarā* : sans doute la déesse suprême du Trika : Parā.

manière de jeu, en une vibration subtile et innée de sa conscience, il ne s'adonnait perpétuellement aux cinq activités propres à sa divinité. Ainsi, il fait émaner l'univers objectif, le maintient en existence et le résorbe en lui-même. En outre, quand, revêtant l'aspect d'un être limité, il cache sa véritable nature, son énergie obscurcissante est à l'œuvre. Enfin, si cet être reprend conscience de sa nature divine, cette révélation est due à sa grâce. Mais, en dépit de cette quintuple manifestation, jamais Śiva ne dévie de son essence, de la plénitude du libre Je (*pūrṇāhantā*). Śiva se lie et se trompe ainsi volontairement lui-même, par jeu, afin d'engendrer la multiplicité... Il s'enroule et s'empêtre dans la toile d'araignée qu'il a tissée, mais aussi c'est sur lui-même et sur nul autre qu'il laisse tomber l'énergie révélatrice de soi, la grâce, et reconnaît son être véritable en déchirant la toile ténue tissée par d'innombrables illusions.

Comme cette quintuple activité se déroule constamment en chaque être, il suffirait d'en saisir le sens profond pour accéder à la Conscience ultime. Kṣemarāja, dans le Pratyabhijñāhṛdaya (10, comm.), précise ainsi de son côté : Śiva émet et résorbe le monde en déployant sa propre nature. Il en fait de même sur le plan du *saṃsāra* lorsqu'il pénètre dans la sphère du corps, du souffle et des organes. Son acte émetteur correspond alors chez l'individu à l'aperception d'objets définis en un espace et en un temps particuliers. L'acte préservateur devient rétention, jouissance de l'objet perçu avec continuité. L'acte résorbateur prend place chez l'individu qui absorbe en sa propre conscience perception et jouissance. L'obnubilation (*vilaya*) [74], par laquelle, sur le plan cosmique, Śiva se révèle comme différent de l'univers et cache son propre soi, a pour pendant chez l'individu l'état d'impression latente : les résidus du monde objectif bien que profondément enfouis en lui restent prêts à ressurgir. Enfin, par sa grâce (*anugraha*), Śiva manifeste toute chose comme imprégnée de la Lumière consciente et identique à elle et, sous l'angle individuel, objets et moyens de connaissance s'identifient en une suprême connaissance qui, affranchie de ses modalités, ne fait qu'un avec celui qui connaît. La grandeur du Seigneur resplendit pour qui s'efforce assidûment au cours de ses propres expériences de se saisir comme l'auteur de cette quintuple activité. Prenant alors conscience de l'univers en tant que déploiement de la nature essentielle de la Conscience, il se libère en cette vie même. »

74. C'est-à-dire le voilement, *tirodhāna*.

LA GRÂCE DIVINE

Si ces cinq fonctions de Śiva sont cinq aspects indissociables de son activité, la dernière cependant, la grâce, est tenue pour la plus haute. Abhinavagupta souligne cette prééminence dès les premiers mots de son commentaire de la Parātriṃśikā, où il identifie Śiva et l'énergie suprême qui est grâce : « Le suprême Seigneur, doué d'une quintuple activité, est éternellement pénétré par l'énergie sous sa forme la plus haute, qui est grâce. En réalité, son essence même n'est que grâce et jamais l'énergie ne se peut concevoir comme séparée de Śiva. »

Définissant cette énergie comme une conscience vivante qui est grâce envers le monde (*lokānugrahavimarśamayī*), Abhinavagupta précise plus loin (p. 18), dans cette même œuvre, que c'est par la faveur de la grâce suprême du Seigneur que les sujets conscients dignes de la connaissance la plus haute peuvent parvenir en cette vie à la délivrance en s'absorbant dans l'énergie divine. Dans le TĀ (13. 285-287), il cite un purāṇa disant que « c'est de la seule faveur (*prasāda*) divine que procède la dévotion : c'est par elle que ceux dont l'esprit a accédé à la Réalité atteignent la suprême réalisation », pour montrer que la grâce est indépendante du *karman* comme des actions de l'être humain. « La faveur divine, ajoute-t-il, est un mode d'être (*bhāva*) immaculé et doué de plénitude. Par elle Śiva resplendit spontanément en toute sa plénitude [même lorsqu'il assume la forme du] soi limité. » Plutôt que par le terme de faveur (*prasāda*), employé par le purāṇa, Abhinavagupta désigne la grâce soit par *anugraha* (qui étymologiquement évoque un mouvement favorable vers quelqu'un), soit plutôt par *śaktipāta*, chute ou descente de l'énergie, formulation plus dynamique, qui souligne la nature inopinée, imprévisible parce qu'essentiellement libre et gratuite, de la grâce. Cette énergie tombe sur l'être humain qui, bien que transmigrant, éprouve de l'attrait pour la connaissance illuminatrice (*pratibhā*) et, le libérant du devenir, l'identifie à Śiva. La grâce, ainsi, peut s'entendre comme la descente sur l'être humain des énergies paisibles et propices, celles qui révèlent le Soi. (Mais, on l'a dit, les énergies de Śiva peuvent aussi être redoutables, funestes, et l'homme en est souvent le jouet.) Tout au long du chapitre 13 du TĀ, Abhinavagupta souligne le règne absolu de la libre initiative de Śiva : seul le Seigneur agit. On pourrait presque aller jusqu'à dire, à cet égard, que pour lui il n'y a point d'autre éveil que celui de Śiva lui-même. Mais c'est précisément parce que rien n'est hors de Śiva que l'on ne doit pas concevoir la chute de l'énergie, *śaktipāta*, comme une grâce qui tomberait sur l'homme de l'extérieur : elle est ausssi en lui, car c'est dans les profondeurs du cœur qu'elle naît soudain pour s'épanouir dans une

conscience inséparable en essence de la Conscience divine. Pour citer encore le TĀ : « Dieu, essentiellement lumineux, ayant pour nature la libre Conscience, cache en guise de jeu son propre Soi et devient être individuel sous des formes multiples. Librement, il se lie lui-même par des actes faits de pensée dualisante et de constructions mentales. Mais si puissante est la liberté de Dieu que, comme on l'a dit, c'est également Lui qui, lié à la forme limitée [qu'il assume], touche à nouveau sa propre essence et la révèle en toute sa pureté » (13. 103-105).

Les diverses sortes de grâce

Gratuite et inconditionnée, la grâce de Śiva peut néanmoins se manifester de façons différentes et avec une intensité plus ou moins grande. Abhinavagupta distingue ainsi, selon les effets qu'elle suscite, trois principaux degrés de la chute de l'énergie : intense, moyenne et faible, chaque degré se divisant lui-même en trois. D'où neuf sortes de grâce. En voici un tableau :

intense (*tīvra*)	moyenne (*madhya*)	faible (*manda*
très intense (*tīvratīvra*)	moyenne-intense (*madhyatīvra)*	faible-forte (*mandatīvra*)
modérémt. intense (*tīvramadhya)*	moyenne-moyenne (*madhyamadhya*)	faible-moyenne (*mandamadhya*)
intense mais douce (*tīvramanda*)	moyenne-faible (*madhyamanda)*	très faible (*mandamanda*)

La grâce très intense (*tīvratīvraśaktipāta*) confère spontanément la libération à la mort du corps, soit que celle-ci ait lieu à l'instant même, soit qu'elle intervienne plus tard (13. 130-131). Le moment où cette grâce apparaît ne dépend que d'elle et non de l'effort humain. Sans doute l'énergie divine est-elle toujours présente en l'homme, mais c'est Śiva seul qui décide de l'instant où elle se dévoile (13.207). C'est de cette forme suprême de grâce que relève la non-voie (*anupāya*) qui ne concerne que ceux qui n'aspirent à rien, pas même à la délivrance, et qui n'ont dès lors recours à aucun moyen. Dans des notes qu'elle a laissées à ce sujet, Lilian Silburn écrivait :

« C'est à peine d'ailleurs si l'on peut qualifier de grâce cette suprême énergie, grâce de soi-même par-delà désir, connaissance et activité. A ce degré, il importe peu que l'on conçoive l'Acte pur et absolu d'une telle illumination comme acte suprême ou comme grâce divine, puisque l'âme (*ātman*), le Soi, est identique par essence à Śiva et retourne à Śiva. Que ce soit l'énergie qui descende sur l'âme (*śaktipāta*) ou que l'âme dans un élan (*udyama*) la saisisse, c'est toujours le même mouvement qui émane

de Śiva et qui y retourne. Selon Vasugupta, le héros mystique, dont il est dit *udyama bhairava* [75], engendre lui-même la grâce et la tient à son entière disposition. Mais, répétons-le, son élan, de par son intensité, est déjà le libre élan de Bhairava, et ne relève plus de l'individu.

La grâce suprême, éliminant toute activité extérieure, celui qu'elle favorise ne peut devenir maître au même titre que celui qui jouit de la grâce d'intensité moyenne capable de conférer, outre la libération, le pouvoir de libérer facilement autrui, faisant ainsi de qui la reçoit un *prātibhaguru*, le meilleur des maîtres. »

La grâce intense mais modérée (*tīvramadhyaśaktipāta*) élimine d'elle-même toute ignorance, dit Abhinavagupta. Fondant soudain sur l'âme, elle lui donne la Grande Connaissance illuminatrice (*prātibhaṃ mahājñānam*), indépendante des maîtres comme des Ecritures révélées. Le maître, en qui l'obscurité a été dissipée par la lumière d'une telle intuition, voit disparaître toutes ses incertitudes. Il mène ses disciples vers la connaissance et la félicité (13.131-133). Il est en outre spontanément instruit de toutes les sciences. Quoique moins haute que la précédente, cette forme de grâce a une importance particulière puisque c'est celle que reçoit le maître spirituel le plus parfait selon la tradition du Trika : celui que l'on nomme *svayambhu*, spontané, ou *akalpita*, « non formé [par personne] ». Aussi Abhinavagupta lui consacre-t-il un long développement (13.131-215), qui concerne aussi la grâce intense mais douce.

Celle-ci (*tīvramandaśaktipāta*) a pour effet, dit Abhinavagupta (*id.* 218-222) en se référant au MVT, de faire naître chez celui qui la reçoit le désir d'aller trouver un véritable maître — que celui-ci soit « spontané » ou formé traditionnellement — qui lui donnera l'initiation, laquelle lui fera obtenir aussitôt la délivrance. Immédiatement identifié à Śiva, l'initié verra toute chose selon la réalité et obtiendra la libération en cette vie (*jīvanmukti*, *id.* 225-227).

La grâce moyenne (*madhyaśaktipāta*) suppose un effort personnel de la part de celui qui la reçoit : elle ne jaillit pas spontanément comme le fait la grâce intense. Elle descend, moins forte, sur des êtres non encore purifiés de la pensée dualisante. Celui qui en bénéficie sous sa forme la plus forte, bien qu'ayant reçu l'initiation, n'a pas encore la conviction profonde de son identité à Śiva, cela ne lui arrivera qu'à la mort du corps (240-242). Si cette grâce est moyenne (*madhyamadhya*), celui à qui elle échoit, tout en aspirant ardemment à l'état śivaïte, convoite encore les expériences et plaisirs du monde. Ce n'est donc qu'après en avoir joui durant sa vie présente qu'il s'identifiera à Śiva après sa mort. Quant à celui qui ne reçoit qu'une faible grâce moyenne (*madhyamanda*), il ne deviendra Śiva qu'après avoir joui dans un autre corps (donc dans une

75. Śivasūtra 1.5.

autre vie) des fruits propres aux niveaux du réel [76] avec lesquels son maître l'aura mis en relation durant sa vie (243-244). Cette grâce comporte d'ailleurs de nombreux degrés, aux effets différents, liés à des renaissances corporelles plus ou moins nombreuses (245).

Quant à la grâce faible (*mandaśaktipāta*), ses trois degrés correspondent à un désir de jouissance qui croît selon qu'elle est intense, moyenne ou faible. Dans tous les cas, c'est par le moyen des rites et pratiques que celui qui la reçoit s'identifiera finalement à Śiva (245-246a), ce qu'il ne fera toutefois qu'après de nombreuses renaissances. Elle correspond tout naturellement aux moyens auxquels recourt l'initié śivaïte dans l'*āṇavopāya*.

On peut dire ainsi que l'expérience mystique en son intégralité se rattache à la grâce : celle-ci détermine la voie parcourue, le maître rencontré, l'initiation reçue et jusqu'au système religieux auquel on accorde sa foi [77]. Une grâce intense correspond à une voie sans gradation puisque parfaite et l'illumination peut se produire à n'importe quelle étape. Moins intense, la grâce détermine des voies moins hautes, « progressives » (*krama*), dont il faut parcourir les étapes en attendant que fulgure l'intuition illuminatrice, laquelle apparaîtra à un stade plus ou moins avancé de la voie selon le degré de la faveur divine.

C'est encore à la grâce, précise Abhinavagupta (271-279), qu'obéit la progression des êtres dans les niveaux du cosmos. Selon son intensité, ils restent au plan de la *māyā* ou ils s'élèvent à des niveaux plus hauts : le plan de la nature (*prakṛti*) ou celui de l'esprit originel (*puruṣa*) ou, plus haut encore, aux plans de la « manifestation pure » [78] où, libérés des liens du *karman* grâce à la connaissance, ils ne renaîtront plus et finalement atteindront Śiva. Ce n'est en effet que de la chute de l'énergie conférant l'état śivaïte (*śivatā*) que traite le treizième chapitre du TĀ (*ibid.*279).

Dans la mesure, d'autre part, où seule la puissance du Seigneur achemine l'être humain vers Śiva, les rites, dont le rôle est d'ouvrir ou de jalonner la voie vers le salut, dépendent eux aussi de la grâce. Les différents degrés de l'initiation śivaïte et ses diverses formes en dépendent également. C'est ainsi que l'initié śivaïte ordinaire, « régulier », le *samayin*, ne s'achemine que très progressivement vers Śiva, alors que le « fils spirituel », le *putraka*, accède rapidement ou immédiatement aux plans les plus élevés, cependant que le *sādhaka*, l'adepte qui maîtrise un mantra à des fins particulières, y parvient soit vite, soit lentement. Quant au maître, l'*ācārya*, la grâce qu'il reçoit fait qu'il peut accorder à d'autres

76. Les « mondes » (*loka*), ou les catégories constitutives du cosmos, les *tattva*, des cosmogonies indiennes.

77. Pour Abhinavagupta, en effet, les mystiques dévots de Viṣṇu, ou d'autres divinités, reçoivent aussi la grâce, mais une grâce faible. Pour lui, la puissance de ces divinités leur vient de la divinité suprême, Śiva.

78. C'est-à-dire au niveau des cinq *tattva* qui, dans le śivaïsme, vont de la connaissance pure (*śuddhavidyā*) à Śiva.

soit jouissance (*bhukti*), soit libération (*mukti*). C'est enfin en fonction de la grâce que l'on parcourra plus ou moins vite ces étapes initiatiques, ou bien (comme on l'a vu) que l'on arrivera directement à l'état de maître illuminé. C'est parce que la façon dont on doit se soumettre à l'initiation et accomplir les rites dépend de la grâce divine qui, seule, place l'être humain dans telle ou telle catégorie, que l'exposé de la chute de l'énergie et de ses divers aspects précède, dans le TĀ, les chapitres traitant des rites : ceux-ci sont décrits en détail et leur efficacité propre — leur nécessité, parfois — sont affirmées, mais ils n'interviennent et n'agissent jamais, dans la perspective du TĀ, qu'en dépendance de la grâce. Abhinavagupta fait enfin dépendre également de celle-ci l'appartenance à une tradition śivaïte particulière, les adeptes du Trika bénéficiant évidemment de la grâce la plus haute (*ibid.* 310 sq.).

L'omniprésence de Śiva, le fait qu'en vérité ultime il est le seul acteur en ce monde, explique que la grâce soit partout à l'œuvre et que d'elle seule dépende la délivrance. Cette conception, qui risquerait, dans d'autres perspectives, de faire de l'être humain le jouet passif de la toute-puisssance divine, n'aboutit à rien de tel dans le non-dualisme śivaïte, mais, tout au contraire, à l'affirmation la plus radicale de la liberté. Pour Abhinavagupta, en effet, Śiva est au cœur de la réalité humaine puisque c'est la Conscience qui, en se voilant librement, se transforme (sans qu'en elle-même rien ne change) en la multiplicité des consciences qui, de ce fait, ont, par leur nature même, part totale à sa vie et à sa plénitude. La quintuple activité de Śiva va donc se retrouver au plan de la conscience humaine : celle-ci n'atteindra la plénitude que si elle se reconnaît comme l'auteur de ces activités divines qui se déroulent aussi constamment en elle — en chacun de nous. C'est, comme on l'a dit [79], en saisissant le sens profond et la nature essentielle de nos actes que nous accéderons à la Conscience ultime : « dans les cinq activités d'émission, conservation, résorption, obnubilation et grâce, écrit Abhinavagupta dans le TĀ 14.24-25, l'agent est Śiva, qui est Conscience. Pour le yogin convaincu que c'est lui-même qui, dans sa plénitude et sa liberté, est l'auteur de la quintuple activité, adoration, prière, contemplation et yoga sont perpétuellement en acte » [80], c'est-à-dire que toutes ses activités yogiques, spirituelles ou rituelles sont pénétrées, illuminées par la Cons-

79. Ci-dessus, p. 43, citation de Lilian Silburn.

80. *sadodita*, ce terme, comme celui de *satatodita*, qui a le même sens, est peu aisé à traduire. S'appliquant à la divinité, il souligne que celle-ci est toujours « en acte » : perpétuellement surgissante, toujours présente et vivante, « eternally in creative motion », disent G. Masson et W. Patwardhan dans leur étude *Śāntarasa and Abhinavagupta's philosophy of Aesthetics* (Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1969). R. Gnoli traduit : « que mai tramonta », qui jamais ne se couche, ou par « indeffetibile » . Il s'agit toujours de la gloire et de l'activité divines, dont rien n'interrompt l'éternelle et toujours actuelle fulgurance. Cf. le commentaire de Jayaratha *ad* TĀ 3.270 (*infra*, p. 201), ou TĀ 5.25 (*infra* p. 267).

cience divine et l'identifient dès lors à cette Réalité infinie. Mais, plus généralement, c'est toute la nature, toute la vie, de ce yogin qui s'identifie à la vie divine.

La libération, dans cette perspective, ne consiste pas seulement en l'émancipation des liens du *saṃsāra*, qui, même si elle s'obtient par la connaissance, garde quelque chose d'un peu négatif : la libération, ici, est plénitude, car il s'agit de réaliser le Soi dans toutes ses manifestations. Śiva se révélant sans cesse d'une quintuple manière, l'adepte libéré retrouvera partout en sa vie cette quintuple activité en percevant tout ce qu'il fait ou tout ce qui lui advient comme autant d'aspects du jeu divin qui se déploie dans la manifestation universelle ineffable de Śiva. L'être libéré n'abandonne pas le monde. Il y demeure libre, dans la joie et la plénitude, participant au jaillissement sans fin de la toute-puissance divine. C'est en ce sens qu'Abhinavagupta a pu écrire : « la délivrance n'est autre en réalité que le déploiement de notre propre essence, celle-ci n'étant elle-même rien d'autre que la conscience de Soi » (1.156).

Infiniment rares sont toutefois les êtres libérés en cette vie. Rares aussi, dit Abhinavagupta, ceux que touche une grâce suffisante pour les amener à la délivrance au moment de leur mort ou dès la vie suivante. L'immense majorité des êtres (même celle des śivaïtes non dualistes, selon nos auteurs) ne peut que s'acheminer, par la prière, la méditation et les rites, vers un but extrêmement lointain. Si l'on met à part le bref chapitre 2, c'est pour tous ceux que la grâce n'a pas immédiatement délivrés que sont décrites dans le TĀ les voies à suivre, dans leur diversité. Ces voies, il ne faut pas les concevoir comme des chemins tout tracés que l'on prend comme ils sont et que l'on suit simplement pour aller jusqu'au point que l'on s'est fixé et qui leur est en quelque façon extérieur : telle n'est pas du tout leur nature. Ce ne sont pas de simples moyens en vue d'une fin au seuil de laquelle ils s'arrêtent. Les voies participent du but visé. Elles sont même déjà en quelque manière ce but. La voie est une totalité où, dans l'intuition de la plénitude de la Conscience indifférenciée, la dichotomie, voie ou moyen (*upāya*) et but à atteindre (*upeya*), disparaît. La distinction entre voie et but, dit Abhinavagupta (1.145), est une erreur propre à la connaissance empirique, inférieure. Certes, tout projet est tension vers un but déjà présent à l'horizon de la conscience. Il colore, il oriente la façon d'être au monde — il est cette présence au monde. Mais ici, bien davantage, Śiva, suprême Lumière, est partout et toujours évident. Il illumine la voie, car il la constitue. « Tout cela n'est rien d'autre que le déploiement du suprême Seigneur », dit Jayaratha commentant le *śl.* 1.145 [81]. Le monde est un lien, un asservissement, pour qui ignore cela. Mais, si l'on prend conscience ici même de cette réalité, on est libéré.

81. Voir *infra*, chapitre 1, p. 107.

Aller vers la libération selon une des voies du TĀ, c'est, en somme, avoir déjà part à la délivrance.

Cette vision de l'univers comme produit par une divinité qui y reste présente et dont il suffirait d'appréhender l'actuelle omniprésence pour être libéré de ses liens — ce que l'on ne fait pas parce que l'ignorance nous en empêche, mais cette ignorance est elle-même l'œuvre de Śiva qui voile lui-même sa toute-puissance — explique l'organisation du premier chapitre du TĀ, comme celle, d'ailleurs, de tout le traité. Si grande que soit la place faite aux rites et pratiques et à la métaphysique, l'expérience mystique y reste fondamentale. De fait, au début du premier chapitre, Abhinavagupta part de l'ignorance (*ajñāna*) pour affirmer qu'elle est la seule cause de l'asservissement et du malheur des humains, et donc que la libération est connaissance — c'est-à-dire expérience (mystique) — de la Réalité suprême, Śiva, pure Lumière-Conscience.

Cet absolu, Śiva, est pure Lumière (*prakāśa*). Il est aussi Conscience (*saṃvit*), une conscience absolument libre et toujours en acte (*sadodita*) [82] et qui, en outre, prend conscience d'elle-même — car, comme le dit Abhinavagupta dans le TS, il est inadmissible que ce qui a pour nature la conscience n'ait pas connaissance, conscience, de sa propre essence —, cette connaissance étant ce qui fait qu'elle n'est pas inerte, mais vivante. Cet aspect essentiellement vivant, dynamique, fulgurant, libre, de la divinité, fondamental pour le Trika, est celui de l'énergie (*śakti*) par laquelle Śiva agit. Il se retrouve chez les êtres vivants, capables de vouloir et de connaître, possédant des sens et animés par des « souffles » (*prāṇa*). Cette énergie divine a trois aspects, présents ensemble mais hiérarchisés. Il y a d'abord *icchā*, terme généralement traduit par volonté ou désir, mais qui désigne plutôt un élan premier, non discursif, un mouvement intense et spontané. *icchā* est le premier mouvement vers la manifestation, l'impulsion créatrice (émanatrice) naissant en la divinité : c'est ce mouvement que le yogin devra retrouver, vivre, dans la voie de Śiva, le *śāmbhavopāya*. Puis vient *jñāna*, l'énergie de connaissance, qui est prise de conscience de ce qui a été voulu ou désiré, réalisation mentale de la pulsion originelle. Connaissance globale, elle est lucide mais non discursive — ou, plus exactement, elle tend vers la non-discursivité par un dépassement des dualités conceptuelles (des *vikalpa*) et par l'appréhension directe de la réalité. Cette puissance de la pensée purifiée intervient au premier chef dans la voie de la connaissance (*jñānopāya*), dite aussi *śāktopāya*, voie de l'énergie [cognitive]. Il y a enfin l'énergie d'activité, *kriyāśakti*, qui, dit Abhinavagupta, est en son essence connaissance, car elle consiste à réaliser, à concrétiser ce qui a été voulu, puis connu [83]. Son

82. Cf. note 80 ci-dessus.

83. Cf. TĀ 1.232 : « L'action, de fait, n'est rien d'autre qu'une connaissance liée à la temporalité afin de servir de voie » (*infra*, p. 119).

Il est à noter qu'Abhinavagupta pose aussi l'existence d'une forme suprême de l'éner-

champ s'étend ainsi de la connaissance discursive à l'action, d'où son rôle dans la voie la moins haute, le *kriyopāya* (ou *āṇavopāya*), où méditation, contemplation, énoncés de mantras se conjuguent avec l'effort mental, les rites et le yoga.

Dans ce premier chapitre, Abhinavagupta présente le système des *upāya* comme reposant sur l'enseignement du MVT dont il cite (1.168-170) trois stances du deuxième chapitre décrivant trois sortes de pénétrations (*āveśa*) ou compénétrations (*samāveśa*) [84], c'est-à-dire d'absorptions en la divinité. Ces trois *śloka* et ceux qui les précèdent (MVT 2.17-20) ou qui les suivent (*ibid.*, 24 sq.) et qui font allusion à cinquante formes différentes d'*āveśa* sont peu explicites. En outre, ils envisagent l'*āveśa* dans une perspective surtout yogique, cosmique ou rituelle. D'autres textes, antérieurs au MVT, traitaient aussi peut-être de ce sujet, mais ils ne nous sont pas parvenus. Abhinavagupta — qui dit d'ailleurs aussi tenir cet enseignement de son maître Śambhunātha (1.213) — nous apparaît ainsi (du moins dans l'état actuel de nos connaissances) comme étant le premier à avoir organisé le système des trois *upāya* (précédés de l'*anupāya*). C'est dans la troisième partie de ce premier chapitre du TĀ (*śl.*167-232) qu'en suivant les indications du MVT il présente le système des voies, ou du moins en envisage certains aspects. Ce passage, comme on le verra en le lisant, n'est pas toujours clair, mais l'expliciter ici exigerait trop de développements [85]. (On notera toutefois en passant qu'Abhinavagupta, fidèle à la manie classificatrice indienne, subdivise (1.143) les trois voies en distinguant en chacune d'elles deux aspects, eux-mêmes divisibles en deux — d'où vingt-quatre variantes de la voie à suivre.)

gie : celle de la pure Conscience, *cit-śakti*, à laquelle correspond la non-voie, l'*anupāya*. Est également posée l'existence d'une énergie très haute, celle de félicité, *ānanda*. On a ainsi cinq énergies de Śiva : *cit, ānanda, icchā, jñāna, kriyā*, tout comme on a cinq fonctions. Nous verrons au troisième chapitre (*infra*, pp. 152-186) le rôle que ces cinq énergies jouent dans l'émanation phonématique.

84. Abhinavagupta emploie là *āveśa* et *samāveśa* comme des synonymes, ce que ces termes sont en effet dans une large mesure. *praveśa*, employé dans TĀ 34, a un sens analogue. *āveśa* peut toutefois aussi désigner la possession par une divinité ou une puissance : c'est là le sens de ce mot dans les langues modernes de l'Inde. Le TĀ l'emploie parfois dans ce même sens, qui est sans doute son sens premier. Les passages du TĀ que nous verrons, où ces deux termes interviennent, permettront de se faire une idée de leurs significations.

85. Lilian Silburn a montré l'esprit et le fonctionnement du système des voies dans son étude « Les voies et la non-voie dans le śivaïsme non dualiste du Cachemire » parue dans *Hermès*, nelle. série, 1, *Les voies de la mystique* (Paris, Les Deux Océans, 1981), étude suivie d'une traduction des chapitres du TS consacrés aux voies. On ne peut mieux faire que d'y renvoyer le lecteur.

LES UPĀYA

Abhinavagupta affirmant sans cesse l'omniprésence actuelle de la divinité et posant que seule l'ignorance fait que l'on n'en a pas immédiatement la vision illuminante et libératrice, il est normal que l'expérience directe de cette présence soit au départ de sa conception des voies de la libération et qu'elle en oriente la hiérarchie. Celle-ci correspond — nous le disions plus haut — à l'intensité plus ou moins grande de la grâce, c'est-à-dire à la façon plus ou moins directe dont Dieu donne aux êtres humains de l'appréhender. C'est donc la grâce la plus intense, qu'il n'y a qu'à laisser agir sans que l'on puisse vraiment parler de voie, que mentionne d'abord le TĀ. Il suit ensuite l'élan spirituel, puis les efforts intellectuels, puis mentaux, puis enfin rituels et corporels nécessaires pour atteindre l'absorption en la divinité. Efforts sans cesse croissants et plus nombreux au fur à mesure que l'on s'éloigne du Principe et que la grâce est plus faible. Les chapitres 2 à 5, ici traduits, suivent ce mouvement descendant, dont la présentation se poursuit ensuite avec toutes les descriptions et prescriptions rituelles, yogiques ou autres, des chapitres 6 à 37 de notre traité.

anupāya

Comme le note Abhinavagupta (TĀ 2-2), de la non-voie il n'y a par définition rien à dire : la révélation est accordée une fois pour toutes. Elle est là sans qu'il y ait rien à faire. La question qui devrait se poser serait plutôt celle de l'existence même de l'*anupāya*. En effet, si la Réalité absolue échappe à toute voie, comment le savoir ? (2.3) Ou alors il faudrait (comme l'indique Jayaratha, TĀV 2.2, vol.1-2, p. 3) prendre le suffixe privatif *a(n)* de *anupāya* au sens de *alpa*, peu : on aurait là « peu de voie », une voie réduite à peu de chose du fait de l'intensité infinie de la grâce reçue. Mais Abhinavagupta pose la non-voie comme la simple et absolue affirmation de la toute-puissante omniprésence divine. « Śiva, dit une stance citée par Jayaratha (TĀV 2.2), ne se manifeste pas grâce aux voies. Au contraire, ce sont ces dernières qui brillent de son éclat. » Si ce mode d'accès est « celui des êtres immaculés entièrement consacrés à leur propre essence bhairavienne » (2.7), si la merveilleuse essence innée de Śiva (2.15), étant omniprésente, toujours surgissante (*nityodita*), est toujours là en acte, il n'y a qu'à la saisir — si on le peut. Les êtres vivant en *anupāya* ne perçoivent en toute chose que la saveur du Soi, tout étant dissous dans le feu bhairavien de la Conscience.

Poser la non-voie à l'orée des autres voies, ce n'est donc rien d'autre que rappeler l'omniprésence divine et le fait que celle-ci est toujours là, actuelle, perceptible par celui qui en est capable. C'est en somme de là, de cet absolu, que naissent et se répandent les trois voies qui, elles, sont effectivement des cheminements à suivre et non pas le seul éblouissement de la Réalité, im-médiat et définitif.

Cette nature d'*anupāya* explique la brièveté du deuxième chapitre. Sans doute contient-il ce qui pour Abhinavagupta est le plus important, et c'est pour cela qu'il précède les autres ; mais quand la libération est donnée une fois pour toutes, que reste-t-il à en dire ? Dans les cinquante *śloka* qui le composent, ce chapitre ne dit en effet presque rien de la non-voie. Comme nous l'indiquions ci-dessus (p. 45), seuls reçoivent cette illumination les êtres bénéficiant de la grâce la plus intense. Celle-ci est si forte qu'elle peut causer aussitôt la mort du corps. S'il survit à ce ravissement, le libéré vivant vivra quelque temps encore la merveille qui lui a été révélée, mais il est si absorbé en elle qu'il ne peut guère se livrer aux activités rituelles et d'enseignement que doit remplir le *guru* ou *ācārya*. C'est par sa seule présence qu'il communique aux autres la grâce divine (2.36-39).

śāmbhavopāya

Bien différente, car c'est vraiment une voie, même si elle est très haute et toute spirituelle, est la voie de Śiva, désigné en l'occurrence du nom de Śambhu, le Favorable ou le Bénéfique — d'où *śāmbhavopāya* [86]. Le long exposé qu'en fait Abhinavagupta peut paraître surprenant par son ampleur et sa diversité si l'on songe que cette voie, qui est celle de l'élan (*udyama*) mystique, peut se résumer comme une, totale sans doute, mais simple, directe, adhésion — à une « mise à l'unisson spontanée et soudaine » (TĀ 1.171) — du yogin avec la pulsion créatrice originelle de la divinité. Pour citer le TĀ (1.146-147) : « Ce qui fulgure immédiatement en toute évidence à l'orée de la connaissance, dans la pure conscience globale de soi, dans l'unique domaine indifférencié, c'est ce que l'on nomme volonté. De même qu'un objet apparaît clairement à celui qui a les yeux grands ouverts, sans qu'il ait à viser un but, ainsi [se révèle] à certains êtres exceptionnels la nature de Śiva. » Mais s'il suffit d'une prise de conscience intense globale (*parāmarśa*) de cette nature, à quoi bon les

86. Le MVT nomme cette voie « pénétration en Śambhu » (*śāmbhavāveśa*). L'appellation de voie de Śiva, ou de voie śivaïte, *śaivopāya*, qui serait possible, a sans doute paru trop vague, trop générale, pour être employée, car tous les *upāya* sont śivaïtes. Le *śāmbhavopāya* est parfois nommé (notamment par Jayaratha) *paropāya* : voie suprême.

L'appellation de Śambhu, quant à elle, est utilisée aussi pour d'autres divinités, Viṣṇu, par exemple.

293 *śloka* de ce chapitre et le détail de ce qu'ils exposent ? La réponse est que ce qui doit être connu dans cette voie est, si l'on peut dire, simple, puisque c'est la Conscience divine omniprésente et sa puissance créatrice, avec le caractère salvateur de la prise de conscience directe (*parāmarśa*) de la Réalité. Mais c'est aussi complexe, car il faut également connaître et comprendre la nature de l'acte créateur divin et celle de la manifestation naissant de cet acte en tant qu'elle est un reflet en elle-même de la Conscience divine. D'où la nécessité de connaître le jeu des énergies émanatrices de Śiva, notamment dans leur expression par les cinquante phonèmes sanskrits, comme par l'apparition des plans de la Parole, ou par la puissance de certains mantras. Toutes choses qui amènent Abhinavagupta à traiter de divers aspects des pouvoirs de la parole et des moyens de s'absorber en celle-ci en tant qu'elle est identique à la suprême divinité.

Pour ne pas se perdre dans ce chapitre, qui contient beaucoup de choses curieuses et intéressantes, il faut donc ramener la diversité de ce qui y est décrit à son unité essentielle : ce qu'Abhinavagupta y montre, c'est le jeu chatoyant, infiniment divers, des énergies de Śiva dans leur pulsion émanatrice, avec la puissance des formes de la parole et la variété tant de leurs aspects que de leur façon d'agir sur nous (ou dont nous pouvons tenter de nous absorber en elles). Mais tout cela, toujours, se ramène à la même réalité première : celle de la divinité dans son élan créateur. C'est cela qui anime les phonèmes et les mantras et c'est en cela qu'à travers ces formes de la parole il faut s'absorber.

Ainsi Abhinavagupta affirme-t-il, dès le début de ce chapitre, que c'est le Suprême Seigneur, absolument libre, pure Lumière (*prakāśa*), qui « manifeste dans le firmament de son propre Soi tout l'immense déroulement des émanations et résorptions cosmiques. Comme en un clair miroir apparaissent sans se confondre la terre, l'eau, etc., ainsi en cet unique Seigneur, pure Conscience, [brillent] tous les modes d'existence de l'univers. » « Tout cet univers, ajoute-t-il plus loin après avoir présenté la théorie du reflet, se reflète dans le ciel pur de la Conscience du Seigneur Bhairava, sans l'aide de rien d'autre. » (3.65) Śiva seul agit et c'est par le jeu de ses énergies, par la succession des actes de conscience (*parāmarśa*) de sa volonté émanatrice, qu'il fait apparaître en lui-même les divers plans de la manifestation cosmique. C'est à cette intuition illuminatrice (*pratibhā*) [87] que le yogin doit s'identifier. D'où le long développement (*śl.* 66-267) sur la façon dont l'univers apparaît et demeure en la Cons-

87. *pratibhā* est illumination, conscience lumineuse. « C'est, dit Utpaladeva dans l'ĪPK 1.7,1, le Grand Seigneur, le Sujet connaissant sous forme de Conscience (*cit*) infinie et immuable. » Au plan humain le plus haut, c'est l'intuition mystique de la Réalité. *pratibhā* peut exister en relation avec les objets, dit Abhinavagupta, mais elle ne leur appartient pas. Au contraire, c'est elle qui brille sous la forme des objets qui se jouent en elle comme des reflets dans un miroir. Voir la traduction des Spanda Kārikā par Lilian Silburn (Paris, de Boccard, 1990), pp. 63, 143, 157.

cience divine hors de laquelle rien n'existe. Développement où les notions et les raisonnements de la phonétique traditionnelle sont utilisés à l'appui de la construction métaphysique proposée. Cette cosmogonie de la parole n'est pas une invention d'Abhinavagupta. Il en a trouvé l'ébauche dans divers tantras et dans la tradition grammaticale. Mais il en a repris et organisé les éléments dans la perspective métaphysique et mystique qui était la sienne en lui donnant sa forme la plus achevée [88].

Comme il le dit vers la fin du chapitre (3.268-69), pour celui que marque le sceau de la voie de Śiva, l'univers apparaît comme un reflet dans sa conscience. Seule existe pour lui la conscience de la plénitude du « Je » absolu, c'est-à-dire de la divinité en tant qu'elle a conscience de l'univers qu'elle manifeste en elle-même (270). Il parvient par une pratique répétée à l'absorption totale en Śiva, c'est-à-dire à la libération en vie (271). Voyant aussi bien le monde que la divinité réfléchis dans le miroir incréé de la conscience — une conscience qui est la sienne en même temps que celle de Śiva —, le yogin n'a plus aucune pensée dualisante : « il devient lui-même Bhairava » (272). D'où les stances finales (282-287) qui chantent cet état merveilleux de l'être libéré : « Manifestant l'univers en moi-même dans l'éther de la conscience, je suis le Créateur, moi qui suis fait de la même substance que le monde : percevoir cela, c'est être identique à Bhairava. » (263) « L'univers se dissout en moi qui suis fait des flammes échevelées [du feu)] de la grande Conscience : voir cela, c'est trouver la paix » (285). « Je suis Śiva lui-même... »(286). « Tout l'univers en sa diversité surgit de moi... etc. » (287) : autant de façons, non pas de décrire, mais de suggérer ce que peut être cet état inexprimable d'absorption dans la surabondante plénitude divine, « cette suprême expérience qui est celle de Śiva » (294). Mais bien peu nombreux, précise Abhinavagupta (288), sont les êtres capables de progresser dans la voie menant à cet état, pour lequel rites, observances, etc., sont sans utilité. Il y faut la direction d'un maître spirituel voué à cette voie. Mais encore doit-on avoir reçu la grâce de le rencontrer, puis celle de pouvoir en suivre l'enseignement : choses rares. D'où l'utilité pour la plupart des humains des voies moins hautes, celles qui sont envisagées dans les deux chapitres suivants.

88. On trouvera *infra*, p. 139, en tête du chapitre 3, un résumé qui en fait apparaître l'organisation et la logique interne.

Le système de la cosmogonie phonématique et le rôle du mantra *AHAṂ* ont été également exposés par Abhinavagupta dans le PTV, dont nous avons signalé les traductions existantes ci-dessus, p. 25, note 41. J'avais donné une présentation systématique d'ensemble de ces notions dans les chapitres 5 à 7 de mes *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (Paris, de Boccard, 1963 et 1975), ouvrage aujourd'hui épuisé. On en trouvera une version anglaise, mise à jour, dans les chapitres 5 à 7 de *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras* (Albany, State University of New York Press, 1991).

śāktopāya

Ce n'est pas une voie d'adhésion directe à la plénitude bhairavienne que celle-ci, mais, au départ, celle d'une vision intellectuelle lucide où la raison intuitive (*sattarka*) [89] s'éveille à partir de la pensée différenciée, le *vikalpa*, pour aboutir à la réalisation mystique, la *bhāvanā* [90]. La dualité s'y efface au profit de la prise de conscience globale (*parāmarśa*) [91], abolissant les désirs et l'attachement aux objets des sens, jouissances inférieures, pour amener l'intelligence purifiée à l'essence indifférenciée : « le *sattarka* s'achève en éveil (*bodha*) [92] ». C'est la même raison intuitive, selon Abhinavagupta, qui amène le disciple cheminant sur cette voie à rencontrer le maître capable de le guider, car possédant lui-même cette forme intuitive illuminée de pensée. Ainsi « consacré par les déesses », c'est-à-dire par les énergies divines animatrices du cosmos, ou, en d'autres termes, bénéficiant d'une grâce assez intense [93], ce maître, participant à l'énergie, en fait bénéficier son disciple et le conduit jusqu'à l'absorption en l'essence du Seigneur. La grâce divine et l'intuition illuminatrice l'acheminent vers la délivrance. Aussi bien les moyens extérieurs ne sont-ils d'aucune utilité véritable. Les règles et pratiques du yoga n'apportent rien d'utile — à l'exception du *tarka*, le raisonnement [94], car celui-ci est entendu comme une intense prise de conscience

89. Pour Abhinavagupta, cette « véritable ou vraie raison » est une raison lucide, intuitive, apte à reconnaître le vrai maître et à donner toute sa force à la connaissance. C'est, dit-il dans le TS (ch.4, p. 23), la lumière de la pure Science (*śudhavidyāprakāśarūpa*), servant à effacer le parfum (ou la surimposition) de la dualité : *dvaitādhivāsanirāsaprakāra*. Elle mène à la *bhāvanā*.

90. *bhāvanā* : « pratique mystique réalisatrice, qui 'réalise, fait être' en la rendant évidente, une chose qui, bien que réelle, paraissait irréelle parce que non évidente » (Lilian Silburn, *Hermès* I, p. 191). Ce terme, qui se rattache à la racine verbale *BHU* — *bhavayati*, faire naître, produire, rendre présent à l'esprit, désigne une pratique spirituelle tout à fait essentielle en contexte tantrique en tant qu'elle fait apparaître une réalité à laquelle elle identifie le méditant. Sur la *bhāvanā*, voir l'étude de F. Chenet, « *bhāvanā* et créativité de la conscience », *Numen*, XXXIV,1, 1987.

91. *parāmarśa* désigne un acte de conscience qui s'empare intensément de quelque chose, une prise de conscience intentionnelle en même temps qu'unificatrice, globale ou synthétisante. Cf. Padoux, *La Parātrīśikālaghuvṛtti* d'Abhinavagupta (Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1975), note 10, p. 68. On verra l'importance de cette notion dans la description, au chapitre 3 du TĀ, de l'émanation phonématique, le *varṇaparāmarśa* (*infra*, p. 151 sq.).

92. Lilian Silburn, *Hermès 1, Les Voies de la mystique*, p. 166.

93. *tīvramadhyaśaktipāta*, grâce intense mais modérée. C'est, comme nous l'avons dit (ci-dessus, p. 46), selon le TĀ 13, celle que doit recevoir le maître spirituel le plus parfait.

94. *tarka* est un des « membres » — une des composantes — du « yoga à six membres » (*ṣaḍaṅgayoga*) āgamique, qui diffère du « yoga à huit membres » de Patañjali. Sur ce yoga āgamique, voir la « Section du Yoga » du Mṛgendrāgama, dans la traduction de M. Hulin (Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1980).

globale (*parāmarśa*) qui, allant sans cesse en s'intériorisant, finit par s'identifier à la plus haute sagesse (*śuddhavidyā* — *śl.*86) et donc mène à l'Absolu. Plus inutiles encore sont les rites (109-122), à ceci près toutefois que, par leur beauté, ils réjouissent les sens et les mettent de ce fait en harmonie avec la divinité [95], cependant que, par la concentration qu'ils supposent sur la divinité adorée, ils unifient et orientent vers elle toutes les forces de l'esprit — en même temps que celles du corps, d'ailleurs. Fidèle à l'esprit des traditions tantriques, Abhinavagupta n'oublie en effet jamais que l'être humain a un corps dont les forces animatrices doivent, elles aussi, contribuer à la quête, puis à l'expérience de la délivrance : le *jīvanmukta* est libéré dans son corps.

De fait, Abhinavagupta traite alors (4.122-181) de la roue de l'énergie (*śakticakra*), c'est-à-dire des entités étagées du plan surnaturel au monde empirique qu'elles emplissent de la puissance divine. Ces roues d'énergie aux multiples rayons [96] animent les organes des sens, font percevoir le monde qu'elles font naître, emplissent et dissolvent par leur libre jeu (4.138), et identifient à la toute-puissance de Śiva (d'où elles émanent) celui qui en a la révélation et qui dès lors obtient la félicité en ce monde en même temps que la libération. Les énergies fusionnant en leur source, au moyeu paisible de leur roue, le yogin qui, s'intériorisant, se tient en ce point immobile, transcende toute diversité dans l'énergie vibrante et indifférenciée du Soi. Cependant que, s'il se tourne vers l'extérieur, il perçoit dans sa diversité leur tourbillon cosmique. Faisant alterner ces deux attitudes, il va tour à tour faire pénétrer le monde par la conscience et la conscience par le monde : tout s'égalise pour cet être qui se tient au centre vibrant de tout l'univers, pure Conscience divine, qui adore là Bhairava et se fond en lui.

Abhinavagupta a élaboré sa conception de la roue des énergies à partir du système cyclique du Krama, dont il a repris le culte des douze Kālī qui symbolisent et forment autant d'étapes du cycle cosmique tout en s'identifiant à des moments ou à des plans de la conscience du yogin. Tout comme le monde va de la création à la résorption, puis, finalement à l'annihilation dans le vide absolu de la douzième Kālī, Mahābhairava-candograghorakālī, « Kālī la Féroce, la Terrible, l'Effroyable, la plus Redoutable », dans l'absolue autonomie de la Déesse-Conscience qui détient en elle l'univers tout en le transcendant, de même, la conscience individuelle va de la conscience empirique au point où, dans la libération, le yogin dépasse toutes les distinctions dans un *nirvāṇa* où toutes les oppositions se dissolvent en l'Absolu. Les *śloka* 148 à 173 de ce chapitre sont consacrés au jeu et au rôle de ces douze déesses.

95. Ce rôle des rites est souligné par Abhinavagupta dans plusieurs passages du TĀ, ainsi que dans la PTlv.

96. Sur les Kālī et leur fonctionnement, on se reportera aux *Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines*, de Lilian Silburn, déjà cité ci-dessus, note 19.

La voie de l'énergie n'étant pas celle de l'intuition immédiate de la suprême énergie, Abhinavagupta ajoute à l'exposé de la roue des Kālī, avec l'ensemble des représentations intérieures et la contemplation identifiante qu'elle suppose, un exposé sur l'efficience des mantras (*mantravīrya*) en tant que la puissance animatrice de ces formules est celle même de la divinité et qu'elle peut être appréhendée par le disciple grâce à des pratiques méditatives liées à la montée de la *kuṇḍalinī*, elle-même identique au mouvement ascensionnel du souffle énonçant le mantra : on est toujours là dans la voie de l'énergie. Les deux mantras ici mentionnés sont, d'une part, le « Germe du Cœur » (*hṛdayabīja*), *SAUḤ*, dont le dynamisme propre et la profération (*uccāra*) correspondent au déploiement de l'émanation en tant que celle-ci est intérieure à la conscience, c'est-à-dire reste au plan de la divinité ; d'autre part, le mantra *KHPHREṂ*, nommé *piṇḍanātha*, « Maître du Microcosme », qui est le « Germe de la Résorption » (*saṃhārabīja*) et dont le mouvement propre est l'inverse de celui de *SAUḤ*. Sans doute, rappelle Abhinavagupta (212-270), toutes les pratiques rituelles sont-elles vaines car elles correspondent à des distinctions, des oppositions, qui doivent être entièrement dépassées. La véritable pratique mystique est celle de la fusion dans le Cœur incréé (194), dans le royaume de la Conscience à la fois sans mode et faite de toutes les formes de l'univers (196). Parvenu à ce point, le yogin identifié à Bhairava n'a plus d'activité propre. C'est la divinité qui agit ou s'exprime par lui : tout ce qu'il dit est mantra, tous ses gestes sont des *mudrā* (200). « Sans aucun combustible, perpétuellement brûle en nous le feu flamboyant de tous nos organes sensoriels quand, dans le feu de la conscience, pénètrent les modalités [de l'univers] et que celles-ci s'enflamment toujours davantage, effectuant ainsi la [véritable] oblation au Feu (*homa*) » (201-202). Celui que purifie ainsi la chute de l'énergie et qui reste centré sur sa propre essence, ajoute le TĀ (203), celui-là est l'initié. A un tel yogin, comment pourrait-on prescrire certains actes ou en interdire d'autres ? Tout lui est égal. Il est au-delà de toute dualité, ayant bu à la source de l'énergie divine d'où tout découle, où tout est plongé et en laquelle finalement tout se résorbe.

āṇavopāya

La voie de l'être limité, de l'*aṇu*, si elle est faite pour des êtres qui, faute d'une grâce suffisante, ne peuvent suivre l'une des deux voies les plus hautes, n'est toutefois pas ouverte sans réserve à tous. Elle est à l'intention des yogins qui, restant pris dans la vie des sens, veulent cependant s'en dégager. Elle vise à purifier les activités et la pensée de ces yogins, à les détourner de l'extériorité et à les amener à la vie intérieure, à la connaissance, la paix, la félicité. Un tel yogin vivra dès lors des expériences extraordinaires, mais fugitives, fragiles. Sa dévotion à la divinité peut

toutefois le conduire finalement, grâce à ses efforts et avec l'aide du guru, jusqu'à l'état de Śiva, qu'il ne devrait toutefois connaître qu'après sa mort — encore que Śiva, toujours absolument libre, puisse aussi l'amener plus tôt à s'absorber dans la Réalité suprême.

Le chapitre sur l'*āṇavopāya* est assez bref : 159 *śloka* seulement. Il peut paraître particulièrement court si l'on pense à la variété des pratiques relevant théoriquement d'une telle voie. Mais c'est que la plupart de celles-ci — les initiations, par exemple, les énoncés de mantras ou de phonèmes, les *mudrā*, etc. — sont exposées dans l'ensemble des chapitres suivants du TĀ. Ce chapitre-ci s'en tient à une approche d'ensemble montrant la nature et le mouvement interne caractérisant cette voie, en ne décrivant guère (et encore assez brièvement) que trois pratiques, méditatives ou relatives aux souffles et aux mantras, où l'on voit le rôle que peuvent jouer l'intellect et le corps pour pénétrer dans la suprême Réalité. Ce chapitre est ainsi assez allusif et exige donc un commentaire explicatif, que l'on a tenté de donner avec la traduction, sans cependant entrer dans les détails. On retrouve ici, mais à un niveau moins élevé, des éléments déjà vus dans la voie de l'énergie. De fait, il s'agit toujours, pour le yogin, de s'absorber dans l'énergie divine, mais en partant de plus bas que dans le *śāktopāya*.

Citant un ancien tantra, Abhinavagupta affirme ainsi, dès le premier chapitre du TĀ, que l'activité (*kriyā*) — dont relève cet *upāya* — ne diffère pas en réalité de la connaissance. « Quand celle-ci se déploie », dit-il, c'est-à-dire quand elle est mise en jeu pratiquement, quand elle est effectivement vécue et rendue efficace, « elle s'achève en yoga » (1.151). « En vérité, ajoute-t-il, même dans l'activité ordinaire, l'idée de se mouvoir, intérieure d'abord, devient action d'aller quand elle pénètre dans le corps, dans l'espace et dans les organes moteurs » (1.154). Dans toutes les voies, c'est en somme toujours la connaissance qui affranchit du flot du *saṃsāra* et qui mène au salut. Dès le début de ce chapitre 5, Abhinavagupta souligne l'omniprésence de la Conscience. C'est parce que tout — notamment la pensée discursive, les souffles, le corps — repose dans la Conscience suprême, puisqu'elle est « inséparable de la totalité des choses » (5.13), que l'on peut, pour aller jusqu'à elle, utiliser dans cette voie des moyens relevant de la dualité. Ainsi la raison, l'intelligence (*buddhi*), peut-elle être purifiée par le recueillement afin d'atteindre par elle la Réalité incomparable (*anuttara*), l'Absolu. Par ce recueillement (*buddhidhyāna*), sa pensée étant rassemblée, unifiée, purifiée, le yogin, progressant vers des plans mentaux, puis spirituels de plus en plus subtils, verra finalement la Réalité en son cœur. Absorbé dans le *samādhi*, il s'identifiera à Bhairava dans sa toute-puissance fulgurante. Bien plus, ses facultés étant transformées par cette ascèse, « il percevra Bhairava même dans les activités ordinaires du monde » (5.26). Par ce recueillement, en effet, le yogin réalise l'identité de sa conscience personnelle et de la

Conscience divine. Identifié par ses organes à la roue de l'énergie — celle des douze Kālī —, il en vit le tournoiement flamboyant dans lequel brille et se dissout l'univers. Il est dès lors « identifié pour toujours à l'essence bhairavienne », expérience analogue à celle de la roue de l'énergie du *śāktopāya*, mais seulement abordée à un niveau plus bas.

Le yogin qui a ainsi expérimenté l'énergie infinie peut aussi s'identifier à la puissance du « souffle » (*prāṇa*) animateur de l'univers présent en son corps, soit qu'il en suive en lui-même la poussée ascensionnelle, ce qui l'amènera à connaître la félicité la plus haute ; soit que — comme dans la voie de l'énergie — il pénètre dans le Soi grâce aux *bījamantra SAUḤ* et *KHPHREṂ*, dont le mouvement est le même que celui du *prāṇa* cosmique. Il peut également s'exercer à la conquête du son (*śabda*) par la pénétration en l'énergie sonore : « Il se dissout dans le Son libre de tout son » (5.100), c'est-à-dire qu'il atteint le plan de la Parole originelle créatrice et animatrice des mondes, comme cela avait été exposé au chapitre 3. Toutes ces pratiques étant liées au corps, puisque les souffles, les *prāṇa*, comme la *kuṇḍalinī*, sont des réalités à la fois cosmiques et, disons, somato-psychiques, Abhinavagupta décrit aussi les signes visibles, dans le comportement du yogin, de son absorption dans cette suprême Réalité.

Quelle que soit la voie suivie, on le voit, c'est toujours vers le même but que s'achemine l'adepte śivaïte. Selon ses aptitudes spirituelles, selon, surtout, l'intensité de la grâce qui lui est accordée, il suivra une voie ou une autre et il y progressera plus ou moins vite. Mais toute voie, en fait, peut mener celui qui en est digne jusqu'au point le plus élevé : à la libération qui est, comme le dit Abhinavagupta (1.226), « accès à l'Océan de l'indifférencié ».

LE TEXTE DU TANTRĀLOKA. LA TRADUCTION

Le texte du TĀ et de son commentaire, le Viveka, par Jayaratha, a été édité, par les paṇḍits Mukund Ram et Madhusudan Kaul, en douze volumes parus à Srinagar et Bombay de 1918 à 1938 dans la « Kashmir Series of Texts and Studies » publiée sous les auspices du Maharaja (hindou) du Cachemire. Cette édition, la seule qui existe, devenue introuvable, a été reproduite photographiquement dans un format plus réduit, en huit volumes parus à Delhi en 1987 chez Motilal Banarsidass. Ce n'est pas une édition critique au sens strict du terme. Elle ne comporte pas de variantes ni d'indications sur les manuscrits utilisés, non plus que sur les sources du TĀ ou sur celles du commentaire de Jayaratha qui, l'un comme l'autre, citent nombre d'ouvrages anciens sur lesquels des informations auraient été bienvenues. La plupart de ces textes, il est vrai, étaient alors considérés comme perdus, ou étaient inaccessibles. Ce n'est

que récemment que certains ont été retrouvés, en manuscrits, au Népal ou dans les bibliothèques d'Europe, que l'on a pu les consulter et commencer à les étudier. Une nouvelle édition du TĀ et de son commentaire, qui serait fort désirable, serait dès lors maintenant possible. Mais elle nécessiterait la consultation de manuscrits au Cachemire, auxquels on ne peut guère accéder aujourd'hui, et elle exigerait une grande érudition et un travail considérable. Il faut donc pour le moment se contenter de l'édition existante, qui n'est d'ailleurs pas mauvaise.

C'est cette édition que, en y apportant parfois quelques corrections, R. Gnoli a traduite en italien (*Luce delle Sacre Scritture*, Torino, UTET, 1972), travail tout à fait remarquable mais difficile à utiliser par un non-indianiste, Gnoli n'ayant pas traduit le commentaire de Jayaratha sans lequel une grande partie du TĀ demeure incompréhensible pour qui ne peut pas se reporter au texte sanskrit et ne connaît pas bien les traditions śivaïtes. (Et même pour l'expert, le sens de certains passages demeure incertain !) C'est ce même texte — les volumes 1, 2 et 3 de l'édition de la Kashmir Series — que nous avons ici utilisé, les chapitres 1, 2, 4 et 5 étant traduits par Lilian Silburn, le chapitre 3 par André Padoux. Nous nous sommes efforcés de donner une traduction aussi fidèle que possible à la lettre et à l'esprit (tel que nous l'avons saisi) du texte d'Abhinavagupta — texte dont le style est assez particulier et souvent obscur — et qui soit accessible au lecteur non spécialiste tout en restant utile à l'indianiste. Des extraits du Viveka de Jayaratha et des commentaires explicatifs ainsi que des notes (dus, sauf pour le chapitre 3, à Lilian Silburn) tentent d'en éclairer le sens, l'accent étant mis sur la portée mystique de l'œuvre, sans cependant en oublier les autres aspects, qui ne sont pas négligeables. Nous avons en outre fait précéder la traduction de chaque chapitre d'un résumé qui essaie d'en faire ressortir l'architecture logique et les principales notions. Malgré cela, il n'est pas impossible que cette traduction et le commentaire qui l'accompagne ne suffisent pas à rendre toujours vraiment lumineuse cette « Lumière » assez ésotérique qu'Abhinavagupta a voulu projeter sur les tantras śivaïtes. Il reste, notamment dans le chapitre 5, qui, parce qu'il est court, est souvent très allusif, des passages qui peuvent paraître peu clairs. Lilian Silburn, si elle avait eu le temps de le revoir complètement, l'eût sans doute amélioré. Nous avons cru devoir le laisser, d'une manière générale, tel qu'elle l'avait rédigé. Telle qu'elle se présente, toutefois, et quelles que soient ses insuffisances, cette traduction doit pouvoir, espérons-nous, présenter utilement une portion essentielle d'un ouvrage qui est sans aucun doute un des grands textes de la littérature religieuse, spirituelle, de l'Inde.

La mise au point et la saisie informatique du manuscrit de Lilian Silburn ont été assurées par Jacqueline Chambron, à qui l'on doit aussi, pour l'essentiel, la préparation finale et la correction de ce livre.

SUMMARY OF THE INTRODUCTION

The Tantrāloka, the *Illumination of the Tantras*, is the longest work of Abhinavagupta, who lived at the turn of the tenth and the eleventh century, and who was one of India's most remarkable philosophers and spiritual masters. He belonged to the religious tradition of the Kashmirian Trika, a non-dualist Śaiva system which developed in Kashmir probably from the middle of the ninth century, its two first important works being the Śivasūtra of Vasugupta and the Śivadṛṣṭi of Somānanda; both these authors lived sometime between AD 850 and 930.

The Trika was one of a number of Indian Tantric Śaiva systems. It was part of a Śaiva ensemble which goes back to Epic and Upaniṣadic times. It is part too of the Tantric domain, and is, in this respect, non-Vedic, since it traces its origin, not to the Vedic Revelation but to the god Śiva. This however does not prevent the Śaiva Scriptures or such authors as Abhinavagupta from sometimes invoking the authority of the Vedic tradition, nor from prescribing their initiated adepts to act (at least outwardly) according to the *varṇāśrama* rules of conduct.

This is not the place to deal with the difficult question of the nature, scope or origin of Tantric ideology and practices. Nor is it necessary to write at length here on the subject of Śaiva traditions on which a comparatively short but authoritative and lucid essay was written by Professor Sanderson, of Oxford, in S. Sutherland *et al*, *The World's Religions* (London, Routledge, 1981): I can do no better than refer the reader to that excellent essay. For those however who cannot (or do not wish to) read it but who nevertheless need to be able to place Abhinavagupta's work within the Śaiva domain, the following points may be made:

If we leave aside the most ancient form of Śaivism, Śaiva traditions appear to be divided into two main bodies of traditions and scriptures. On the one hand, Āgamic Śaivism, whose scriptures are the āgamas, theoretically 28 in number (plus 207 so-called upāgamas, or "secondary āgamas"); and, on the other hand, various traditions whose scriptures are often called tantras (deemed quite theoretically to number 64), many of which are supposed to contain the teachings of Bhairava, a fearsome form of Śiva. They are therefore often described as being the teaching or

the tradition of that deity: *bhairavaśāstra* or *bhairavāgama*. The Kaśmirian Śaiva tradition to which Abhinavagupta belongs is part of this latter ensemble. These two bodies of Śaiva revelation, though distinct, are not entirely separate, for āgamic Śaivism, usually called Śaivasiddhānta (that is, the established Śaivite doctrine) is generally considered as embodying the common basic doctrines and practices of śaivism: it is its common teaching, *sāmānyaśāstra*. Authors of the Bhairavian persuasion such as Abhinavagupta often refer to these āgamas as authoritative, especially in the field of ritual.

Āgamic Śaivism differs from that of the tantras of Bhairava in that it does not emphasize the terrifying power of the deity nor the transgressive and ecstatic aspect of the cult as these tantras do. The feminine power (*śakti*) of the godhead, too is, in the āgamas, the rather abstract creative power of Śiva, not, as in the tantras, an often terrifying divine entity whose absolute power radiates in the universe through the agency of secondary female deities, the Yoginīs, who enclose the cosmos in an all-pervasive network of power (*yoginījala*). Usually subordinate to a fearsome form of Śiva, these Yoginīs are often described as presided over by the eight "Mothers" (*mātṛ*), "Brahmī and the other ones" [1]. Few of the tantras that prescribe such cults are still extant: apart from the Mālinīvijayottaratantra (MVT), to which we shall refer later, those that still exist survive in manuscript form only.

Important from our point of view too are the texts sometimes called *śaktitantra*, where the main deities are feminine, and where the supreme Goddess is considered as superior even to Bhairava, either in the form of the three supreme goddesses of the Trika, Parā, Parāparā and Aparā, or in that of Kālī presiding over a circle of subordinate Kālīs: we shall see in chapters 4 and 5 of the TĀ Abhinavagupta's esoteric interpretation of these goddesses. Three such tantras can be considered as forming the original (pre-Kaula) form of the Trika, namely the MVT, the Sidhayogeśvarīmata and the Tantrasadbhāva (which still exist in manuscript form only). There is also the vast Jayadrathayāmala (JRY), containing 24,000 *ślokas*, which Abhinavagupta calls Tantrarājabhaṭṭāraka, "The Venerable King of Tantras", which expounds the doctrines and describes the cult of over a hundred manifestations of Kālī in her form as Kālasaṃkarṣiṇī, Destroyer of Time.

These Yoginī cults appear to have been practiced by groups of ascetics living on the margins of conventional society, the beliefs and religious practices of which — when Śaiva — were those of the more staid Siddhānta. An evolution however took place within these cults, attenuating their transgressive character and thus permitting them to be adopted by the wider Śaiva community. This domestication of the original Kāpā-

1. See their names above, p. 16, note 16.

lika cults took place in new forms of the Śaiva traditions, which were called *kaula* or *kaulika;* this adjective is derived from the substantive *kula*, meaning a group or family, a term also used to refer to the families or lineages of Yoginīs or Mothers. These Kaula traditions developed into different systems called *āmnāya*, "transmission", each with its own set of deities, rites, myths, mantras, and so forth, but all using the term *kula* and its derivatives to name the Absolute (*kula, akula*), the divine power (*kaulikī śakti*), the rites, or the rules of conduct (*kaulācāra*). *kula* was also taken to mean the human as well as the cosmic body, both being pervaded by the same divine, *kaulikī,* energy, which was itself embodied in the "families" (*kula*) of the Yoginīs. Thus, among these different Kaula transmissions, one finds at once a common vision of the cosmos and of the human being, both pervaded by energy, and a common vocabulary, Kula embodying the common esoteric core of these systems and providing them with a common vocabulary.

This Kula ensemble developed into four "transmissions", named after the four points of the compass:

The Eastern Transmission, pūrvāmnāya. This was perhaps the earliest Kaula tradition: *pūrva* also means first or earlier. Śiva and/or the Goddess are worshipped here as Kuleśvara and Kuleśvarī, surrounded by the eight Mothers with or without Bhairava consorts. This is the tradition from which the Trika evolved, but with a particular set of goddesses (Parā, etc), and emphasizing the mental and mystical aspects of the cult over the ritual one. Mental, or inner worship (*āntara-* or *mānasayāga/pūjā*) became the necessary preliminary to all worship. This is the evolution which made it possible for the Trika to be practised by householders without endangering their ritual purity, the more "extreme" practices being left to ascetic *virtuosos*, the "heroes" (*vīra*).

The Northern Transmission (*uttarāmnāya*) is that of the Kālī cults. It includes three traditions. One is the Mata ("The Doctrine"), where fearsome theriomorphic goddesses, the Mateśvarī, are worshipped. Very little is known about this system, elements of which are to be found in the Jayadrathayāmala and in the Ciñcinimatasārasamuccaya (texts existing in manuscripts only). Abhinavagupta considers it to be different from and inferior to the Trika, but superior to the Siddhānta.

Another tradition is the Krama ("The Sequence"), so called because its pantheon and its worship are organised in fixed sequences or phases (*krama*). The oldest form of the Krama is to be found in such texts as the Devīpañcaśatika or the Kramasadbhāva. There the Goddess dominates Bhairava. This tradition was further developed in three texts called Mahānayaprakāśa; then such authors as Abhinavagupta took over some of its tenets, as we shall see in chapters 4 and 5 of the TĀ. Later on a South Indian master, Maheśvarānanda (14th c.), introduced new developments by infusing it with notions from the Pratyabhijñā.

The third tradition of this *āmnāya* is that of the cult of Guhyakālī, a fearsome theriocephalic Goddess. It purports to concretize and transcend the Mata. This cult appears to survive to-day in Nepal as the cult of Guhyeśvarī.

The Western Transmission, the *paścimāmnāya*, has as its main deity the hunchbacked or stooping goddess Kubjikā, with the mantra-god Navātma (The Ninefold) as consort. Its main text is the Kubjikāmatatantra (KMT) [2]. This system is śākta since the cult places the Goddess above her consort.

Lastly, *the Southern Transmission*, (*dakṣiṇāmnāya*). Here the main deity is the Goddess Kāmeśvarī (with Kāmeśvara), or Lalitā/Tripurasundarī (with Bhairava). This is very largely a cult of erotic magic. It is characterized by the fact that the Goddess is worshipped in and as a nine-triangled diagram, the *śrīcakra*, with a particular mantra, the *śrīvidyā*, the name of which is sometimes given to this tradition itself. It has a vast literature, its basic texts being the Vāmakeśvarīmatatantra (VMT) or Nityāṣoḍaśikārṇava (NṢA), and the Yoginīhṛdaya (YH) [3]. It seems to be the latest of the *āmnāyas*, since it quotes all the others and is not quoted by them. It is still active nowadays in India and Nepal.

KAŚMIRIAN NON-DUALISM. THE TRIKA. ABHINAVAGUPTA

In the ninth century A.D. new developments appeared in the tantric Śaiva traditions of Kaśmir with the non-dualist doctrines "discovered" by Vasugupta, which he expounded in the Śivasūtra (ŚS) and in the Spandakārikā (SpK) (sometimes attributed to his pupil Kallaṭa). These doctrines were further developed in the tenth century by Somānanda, in his Śivadṛṣṭi (ŚD), then by Utpaladeva, author of the Īśvarapratyabhijñākārikā (ĪPK), and were definitively formulated by Abhinavagupta and popularized by his disciple Kṣemarāja.

Whereas the Śaivasiddhānta (whose beliefs were those of the majority of Kaśmirian Śaivas) emphasized the fundamental importance of ritual, considering that the impurity (*mala*) fettering the human soul was a substance (*dravya*) that only an action — ritual action — could destroy so as to permit liberation (*mokṣa, mukti*), for the non-dualists the root-cause of impurity and human bondage was ignorance (*ajñāna*). Therefore only knowledge, gnosis (*jñāna*), could eradicate it. This is clearly

2. Critical edition by T. Goudriaan, Leiden, Brill, 1988.
3. French translation by A. Padoux: *Le cœur de la Yoginī* (Paris, Collège de France, 1994).

stated by Abhinavagupta at the very beginning (1.22) of the TĀ. Though giving ritual practices a secondary role, however, neither Abhinavagupta nor the other Trika authors denied them all efficacy: in particular, initiation (*dīkṣā*) was always considered a necessary prerequisite of all spiritual practices leading to liberation. Indeed, the fact that ritual plays a fundamental part in the quest for liberation emerges from the very structure of the TĀ. While the higher ways or means (*upāya*) to liberation are mystical, and, as such, described in the first chapters (2, 3, 4) of that work, the bodily, yogic and ritual "external" practices outlined in chapter 5 are described in greater or lesser detail in all the following thirty chapters, so that the main bulk of the TĀ concerns ritual practices and notions.

This being so, the TĀ includes few metaphysical or theological passages. Abhinavagupta's philosophical views are to be found elsewhere: mainly in his two commentaries on Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñākārikā (ĪPK), the Vimarśinī (ĪPV) and the Vivṛtivimarśinī (ĪPVV), and also in his Parātriṃśikāvivaraṇa (PTV). But the TĀ is important not only because of the author's precise descriptions and interpretations of a number of rites, but also because of his numerous quotations from, or alllusions to earlier Tantric works, some of which are known only because of these references. In this respect, and because of its contribution to the "domestication" of the kāpālika-based Śaiva ritual, the TĀ is a major work and a very interesting one.

THE TANTRĀLOKA

The TĀ numbering 5,858 stanzas is one of Abhinavagupta's longest works. In the last chapter he mentions the circumstances and setting in which he composed it, but we do not know at what period of his life this happened. The work therefore cannot be dated precisely. One point which Abhinavagupta states clearly is that the TĀ does not include anything that is not already included explicitly or implicitly in the MVT, which, according to him (TĀ 1.18), contains the essence of the teachings of the Trika, which itself embodies the essence of all the āgamas and tantras. The TĀ would thus include all that is most important in the Śaiva traditions from their historical or mythical beginnings to the days of Abhinavagupta. We find indeed in it the ritual of the Siddhāntāgamas, characteristic elements of Kula, the Kālī cult of the Mata, and the deities, beliefs and practices of the *paścimāmnāya* and even of the *dakṣiṇāmnāya*. All this Abhinavagupta assembles in an original synthesis, together with the mystical teachings of some of his masters as well as with his own approach to spiritual life.

The TĀ is divided into 37 chapters, *āhnika* in Sanskrit, which literally means a day's work. The *āhnikas* are of varying length: chapter 34, for instance, contains 3 1/2 *ślokas*, whereas chapter 15 has 611 stanzas. The order in which they are arranged is not illogical. They are listed in *śl.* 278-284 of the first chapter, which then (*śl.* 285-329) briefly describes their content, showing how the different subjects succeed one another. Lilian Silburn has not included *śl.* 278-329 in the translation of the first chapter, considering it preferable to list them in the introduction. Here is this list:

1. The different forms of knowledge (*vijñānabheda*): an introduction to the whole work.
2. The "non-means" (*anupāya*), also called *gatopāya*: [where all] means disappear.
3. The supreme means (*paropāya*), or means of Śambhu (*śāmbhavopāya*); also called *icchopāya*, the means of the pre-discursive impulse (*icchā*) to cognition. This is where the *varṇaparāmarśa*, the phonematic emanation of the cosmos, is described.
4. The means of power (*śāktopāya*) or way of cognition (*jñānopāya*).
5. The way of the limited soul (*āṇavopāya*), or of the ordinary man (*naropāya*). This is also called *kriyopāya*: the means of [ritual] action.

These five chapters are those translated here. They number altogether 1,114 stanzas, that is, barely one fifth of the TĀ. They are, however, very important in that they expound the spiritual doctrine that pervades the TĀ, the aim of which is to show the different ways that can be followed to attain liberation. All the subsequent chapters describe only the various rites and observances necessary to reach the goal shown in these first *āhnikas.*

6. The means of time (*kālopāya*): how to transcend the flow of time — the *saṃsāra* — and thus attain liberation.
7. The apparition of the wheels of power (*cakrodaya*): their role and uses.
8. The course of space (*deśādhvan*): cosmology, description of the universe.

9-10. The course and the divisions of the ontic levels (*tattvādhvan, tattvabhedanam*).

11. The course of the *kalās* (*kalādhvan*): the *kalā*s are divisions of the cosmos.
12. *adhvaprayoga*: how to make use of the *kalās* to attain liberation.
13. The descent of power (*śaktipāta*): the nature, action and forms of divine grace (*anugraha*).

Chapters 14 to 26 are devoted to different forms of initiation (*dīkṣā*): the fact that 23 chapters, numbering altogether 1,400 *ślokas* deal with this theme shows how important the subject was for Abhinavagupta.

14. Introduction to initiation (*dīkṣopakrama*).
15. The "regular" initiation (*samayadīkṣā*): the first level of initiation by which one enters the Śaiva fold as a "regular" member (a *samayin*), without being permitted to officiate.
16. The initiation of the [spiritual] son (*putrakadīkṣā*), administered to the *samayin*, which qualifies him to officiate. It is also called *viśeṣadīkṣā*, special initiation, or *nirvāṇadīkṣā*, liberating initiation.
17. Rituals to be performed by the *putraka* so as to unite mystically with Bhairava.
18. The abbreviated initiation (*saṃkṣiptadīkṣā*): a simplified ritual, which however can bestow the state of Śiva (*śivatva*).
19. The initiation that liberates immediately (*sadyonirvāṇadīkṣā*), also called *śāṅkaradīkṣā*.
20. The initiation that alleviates or equalizes the [weight of *karman*] (*tulaśuddhidīkṣā*).
21. The initiation of somebody who is absent (*parokṣadīkṣā*).
22. The removal of marks (*liṅgoddhāra*): removing the traces left by the initiate's previous acts or ritual practices.
23. The consecration (*abhiṣeka*). This is the *ācāryadīkṣā*, the initiation of the spiritual master.
24. The last offering (*antyeṣṭi*): the funeral ritual.
25. *śrāddha* : death rites.
26. Other acts to be performed (*śeṣavṛtti*).
27. The Śaiva icon and its cult (*liṅgapūjā* or *liṅgārcā*).
28. Occasional (*naimittika*) rites.
29. The *kulayāga*, or *mahāyāga*: the "great rite" of Kula, involving sexual union with an initiated female partner [4].
30. The main mantras of the Trika and Kula.
31. The *maṇḍala*: how to draw and make use of the *maṇḍala* of the tridents and lotuses (*triśūlābjamaṇḍala*), according to different Scriptures.
32. The *mudrās*: different forms of the *khecarīmudrā* .
33. The conjunction or unification (*ekīkāra*) of the wheels of power and of the energies with a view to liberation.

4. This rite has been studied by Lilian Silburn in her book, *Kuṇḍalinī. The Energy of the Depths* (Albany, SUNY Press, 1988).

34. The penetration of the adept into his own nature (*svasvarūpapraveśa*).
35. The reunion of the Śaiva Scriptures (*śāstramelana*).
36. The transmission of the Śaiva Scriptures (*śāstrāvasāra*), from Bhairava down to the tantras of the Trika.
37. The treatises that must be read. In the last stanzas (33-85), Abhinavagupta relates how his family came to Kashmir and how he composed the TĀ.

As appears from the list and content of these chapters, the TĀ expounds in a fairly logical way the ways and means to attain liberation. The basic indispensable starting point of this quest is divine grace, together with mystical experience (chapters 2-5). This quest takes place in the world in which we live (chapters 6-12). Then, depending on the intensity of grace (ch. 13), the disciple will receive a particular type of initiation (chapters 14-26); then, during his life, and depending on his social status, he must follow certain observances and ritual practices (chapters 27-34), for all of which it is also necessary for him to know the Śaiva Scriptures (chapters 35-37). The whole Śaiva course of action is thus described, beginning with divine grace, always pervaded by it, and always leading toward the same ultimate goal of liberation.

COSMOGONY AND LIBERATION. DIVINE GRACE

One of the first points underlined by Abhinavagupta in the first chapter of the TĀ is the role of ignorance (*ajñāna*) as the root-cause not merely of human bondage, but of the very existence of the cosmic flow, the *saṃsāra*. Abhinavagupta distinguishes between two forms of ignorance. On the one hand, spiritual ignorance, as we might call it —*pauruṣa ajñāna,* in Sanskrit —, so named because it appears on the cosmic level of *puruṣa*. And, on the other hand, intellectual (*bauddha*) ignorance, which is specific to the human intellect, *buddhi*. Man is bound (he is a *paśu*), he is a limited soul (an *aṇu*) because of this intellectual ignorance, though this is only the human form of the cosmic, *pauruṣa*, ignorance by means of which the deity, Śiva, veiling himself by a kind of "cosmic deception", causes the world to appear.

The supreme godhead is present in this world through the agency of a number of divine (often feminine) entities or goddesses, and manifests himself by a "fivefold action" (*pañcakṛtya*): creation (*sṛṣṭi*), maintenance (*sthiti*), resorption (*saṃhāra*), concealment (*tirodhāna*), and grace (*anugraha*). Of these activities, *tirodhāna* has a particular importance, since

the wish of the Lord to conceal himself (*svātmatirodhitsā*) is, according to Abhinavagupta, the timeless foundation of *karman* and of the original human impurity (*mala*). *tirodhāna* is thus responsible for the existence of this world and of human bondage, whereas *anugraha*, grace, brings about liberation. Concealment and grace are therefore somehow linked.

Though the five actions or functions (*kṛtya*) of Śiva are inseparable aspects of his activity, the last of these five, *anugraha*, is considered higher than the others. In the PTV, Abhinavagupta says that the very essence of the Lord is grace. Śiva, he states, does not differ from his power, *śakti*, which is "creative awareness bestowing grace upon this world" (*lokānugrahavimarśamayī*). For grace, rather than *anugraha*, Abhinavagupta usually employs the term *śaktipāta*, "descent of [divine] power", a term which perhaps evokes better than *anugraha* the purely gratuitous and totally free nature of grace, which Śiva freely bestows or withholds. Grace takes also the form of the coming down to the level of mankind of the fearsome or favorable powers that either obstruct the path to liberation or smooth it away by revealing the true nature of the Self. The importance of *śaktipāta* in the eyes of Abhinavagupta is reflected in the fact that a whole chapter (13) of the TĀ is devoted to the subject. This chapter immediately precedes those on initiation (*dīkṣā*) because the Śaiva adept will receive different types of initiation according to the intensity of the grace bestowed upon him.

According to Abhinavagupta, there are three types of grace: intense, moderate and weak, each type being subdivided in the same way into intense, moderate and weak. There are thus nine sorts of grace in all.

The most intense grace bestows directly — either immediately or when one dies — complete liberation. This condition corresponds to *anupāya*. The moderately intense one destroys ignorance and bestows the highest gnosis, together with the full capacity to guide others: this is the grace received by the most perfect master, the so-called *svayaṃbhu* or *akalpita guru*. The weak form of this grace gives the adept merely the desire to meet a master who will be sure to lead him to liberation in this life (*jīvanmukti*). Moderate grace, we are told, does not shine spontaneously, as the intense one does, but it helps those who receive it to come to know their essential identity with Śiva, which they will realise completely only when they die, or, if that grace is moderate or weak, after several other lives. As for the weak descent of power, with its three degrees, it is the one bestowed on those who need to follow various observances and ritual or yogic practices during a number of lives before they eventually reach liberation. This is the case of those who follow the way of the limited soul, *āṇavopāya*. The weaker the grace, the longer the path one must tread, and the more numerous the means that must be used to progress .

So it appears that the quest for liberation, the whole spiritual life, is in fact governed by grace. The direct action of Śiva is felt everywhere, since

he is in truth the only real actor in this world. As Abhinavagupta states toward the end of the third chapter of the TĀ, to be liberated is to experience complete identification with Śiva's cosmic activity. The ways or means (*upāya*) to liberation are therefore (as stated in the first chapter, *śloka* 167-170) merely different types, or methods for experiencing, union (*āveśa*) or fusion (*samāveśa*) with the godhead.

THE UPĀYAS

Following as he does the play of divine grace from its most intense to its weakest form, Abhinavagupta describes the different *upāyas* according to the greater or lesser intensity of grace experienced by the Śaiva devotee.

On *anupāya* there is very little to say since this is a case where liberation is bestowed, once and for all, immediately and wholely, without anything having to be done in order to receive it. The problem with *anupāya* is whether this "non-way" really exists. To expound it before the other *upāyas* is, basically, merely to recall the fact of the universal and ever-existing presence of the godhead (*satatodita*, as it is usually expressed). Those on whom such a grace is bestowed may die immediately because of its intensity. Should they survive, they are so fully absorbed in God that they are unable to act practically as a *guru/ācārya*. They can however help others by their mere presence.

The *śāmbhavopāya*, the way of Śambhu (i.e. of Śiva), also sometimes called *paropāya*, the supreme way, described in the third chapter, really is a way. It can be considered in essence as a simple way, since it aims at unifying mystically the adept's consciousness with the original creative, non-cognitive impulse of the godhead: "that which shines on the threshold of knowledge, in the pure undifferenciated consciousness of oneself, says Abhinavagupta (TĀ 1.146-147), is what is called will or impulse (*icchā*)." But to have a total, intense and direct awareness (*parāmarśa*) of such a reality is not simple and easy, the chapter is therefore a comparatively long one. The more so as Abhinavagupta describes in it the process through which the pre-cognitive impulse of the deity creates the cosmos: this is the *varṇaparāmarśa*, the manifestation in consciousness of all the phonemes of the Sanskrit alphabet, each bringing about the birth of each of the categories, or ontic levels (the *tattvas*), that go to make up the cosmos. The four levels of *vāc*, from *parā* to *vaikharī*, and the efficacy of the mantras, are also described there. The main tenets of the Trika metaphysics and cosmology, as interpreted by Abhinavagupta, are therefore touched upon in this chapter.

In the *śāktopāya*, the way of energy/power, or of cognition (*jñānopāya*), the adept is to proceed from discursive thought (*vikalpa*) to non-discursive intuitive awareness of the Absolute as Power (*śakti*) through a process of mental or spiritual purification: by pure reasoning (*sattarka*) he attains enlightenment (*bodha*). In such a process, intense creative meditation (*bhāvanā*) plays an important role, illuminated, of course, by grace. In this (fourth) chapter, Abhinavagupta describes the action of the wheel of power (*śakticakra*), that is, of the divine entities, ranging from the empirical world to the level of the godhead, which inhabit and animate both the cosmos and human consciousness. These conceptions were adopted by Abhinavagupta from the "phased" cosmology of the Krama tradition. A soteriological practice making use of the two mantras *SAUḤ* and *KHPHREṂ* is also described here, this practice identifying the adept with the cosmic process as the play of Bhairava.

The *āṇavopāya*, the way of the limited soul (*aṇu*), also called *kriyopāya*, the way of (ritual) action (chapter 5), is meant for yogins who are still enmeshed in the ways of this world but who nevertheless wish to be freed from them and attain liberation. It aims at purifying the actions of such yogins by mental, ritual and yogic means. This chapter is not very long (only 158 *ślokas*), which may seem surprising if we consider the number and variety of all such "inner" or "outer" practices. This is because Abhinavagupta touches only briefly here upon the subject, since many such ritual or yogic practices are described in the following chapters of the TĀ: as suggested above, it might be said that the main bulk of the TĀ deals with *āṇavopāya*.

Such are the three different *upāyas*. But as Abhinavagupta reminds us in the first chapter, all ways have but one goal. Whatever path one follows, the ultimate aim is always the same: fusion with the undifferenciated ocean of Absolute Consciousness.

THE TEXT OF THE TANTRĀLOKA. THIS TRANSLATION

For this translation we have used the edition of the Tantrāloka (together with Jayaratha's commentary, the Viveka) by Paṇḍits Mukund Ram and Madhusudan Kaul, published in Bombay and Srinagar in twelve volumes from 1918 to 1938, in the Kashmir Series of Texts and Studies (reprinted in eight volumes in Delhi, 1987). This is the only existing edition of the TĀ. It is not strictly speaking a critical edition, but is not a bad one. It was used with a few emendations by Raniero Gnoli for his Italian translation of the TĀ (*Luce delle Sacre Scritture*, Torino, UTET,1972), a pioneering and major indological work. But despite its

merits, this remarkable translation presents difficulties for those unacquainted with the Śaiva traditions and who cannot resort to the Sanskrit text, since it does not include a translation of Jayaratha's commentary, without which Abhinavagupta's text is not easy to understand and is even sometimes completely obscure. This is why, for this much more modest undertaking (our translation covers vols. 1 to 3 only of the published text), we have added to the translation of the TĀ explanations and notes, together with excerpts from Jayaratha's Viveka, hoping thus to make Abhinavagupta's work accessible to the lay reader whilst remaining of some use to Indologists. We have tried, when translating, to remain true to the letter and the spirit (as we have understood them) of Abhinavagupta. The explanations, excerpts and notes given here, while attempting to be generally informative on Śaiva notions, tend to stress the mystical aspect of the text, which in these first chapters is fairly predominant.

Lilian Silburn, who was long hoping to publish a translation of the TĀ, on which she had worked for many years both in India and in France, decided to embark on the present partial translation at a time when both her strength and eyesight were failing, and did not live to complete her task. So the work (especially as regards chapter 5) had to be finished without her help. She read only the first pages of the Introduction. If she had been able to write or even supervise the entire book herself, it would certainly have been different. But it is to be hoped that even as it stands this translation may serve to introduce readers to some aspects of a work, the TĀ, that undoubtedly ranks among the main Indian religious and metaphysical texts. (Lilian Silburn's own manuscript was edited and word-processed by Jacqueline Chambron.) [5]

5. The English of this summary has been checked by Barbara Bray whose kind help I wish, once more, to acknowledge gratefully. A.P.

PREMIER CHAPITRE

Introduction générale

RÉSUMÉ

1-106. Dans ce chapitre, après les stances d'hommage à ses parents et à ses maîtres (1-21), Abhinavagupta expose, dans une introduction générale au Tantrāloka (*upodghāta* 21-106), ce qu'est l'ignorance (*ajñāna*), seule cause du monde et de l'enchaînement de l'être humain au *saṃsāra*, et ce qu'est la connaissance (*jñāna*) qui, annihilant cette ignorance, se révèle la seule cause possible de la libération (*mokṣa*). Si l'initiation (*dīkṣā*) a son utilité (43-46), elle n'a d'effet en cette vie que grâce à la connaissance.

Celle-ci est connaissance de la Réalité suprême (*paraṃ tattvam*), de Śiva, pure lumière consciente (*prakāśa*, 52). Sont alors décrits (52-68) la nature de la divinité et ce que le yogin peut en connaître, ainsi que la façon dont agissent les énergies de Śiva, notamment par leur présence dans le corps sous la forme de 'souffles' (*prāṇa*). Il y a trois formes principales d'énergie divine : la volonté (*icchā*), la connaissance (*jñāna*) et l'activité (*kriyā*), la prééminence de chacune d'elles s'affirmant dans chacune des trois voies de la libération (68-94). Ces trois énergies ne sont « en réalité que des termes pour désigner la liberté du Seigneur » (94). Abhinavagupta continue en énumérant les noms divins et en glosant principalement celui de Bhairava (95-103).

107-140. Dans la partie suivante (106-177), Abhinavagupta aborde quelques notions fondamentales : la roue des énergies (108-115), la puissance créatrice intérieure (*āntarīpratibhā*) du Seigneur (116), l'utilité des mantras et invocations — qui, quelle que soit la forme divine visée, s'adressent toujours en réalité au Seigneur Bhairava, vénéré sous une forme limitée ou illimitée selon que l'on recherche les expériences sensibles ou la libération —, le culte des divinités qui doit toujours être précédé de l'injonction (*vidhi*), les instructions védiques ne concernant pas la Conscience, Je absolu, spontanément manifeste, dont on ne peut dire qu'Elle est une divinité.

141-165. Rappelant que le Seigneur manifeste son Essence aux êtres humains soit d'un seul coup, soit progressivement (140), Abhinavagupta indique qu'il y a plusieurs voies conduisant à la délivrance. Directes ou indirectes (142), elles se

subdivisent, mais on en distingue essentiellement trois. La plus haute est celle de l'épanouissement de la volonté : c'est la voie suprême, celle du Seigneur, Śambhu, le *śāmbhavopāya* (144-147). Vient ensuite la voie où se déploie la connaissance, voie fondée sur une certitude à base de *vikalpa* : c'est la voie de l'énergie, le *śāktopāya* (148-150). Quant à la voie de l'activité, celle du yoga et des rites, elle est, en réalité, une voie de connaissance (155) car l'activité, dit Abhinavagupta, est en essence connaissance. Toutes les voies mènent donc au même but, la libération.

166-240. Abhinavagupta expose alors le système des trois voies telles que les présentent les *śloka* 20-24 du deuxième chapitre du MVT, qui décrivent diverses sortes de compénétrations (*samāveśa*) ou pénétrations (*āveśa*), c'est-à-dire d'absorptions en la divinité. Il traite d'abord de celle qui est propre à Śiva (*śāmbhava*) et résulte d'un éveil spontané, intense, toute connaissance limitée étant engloutie (171-172). Ce qui est digne d'être connu se révèle dans un cœur éminemment pur (174-176). Il y aurait, selon le MVT, cinquante formes différentes de cette pénétration sur lesquelles quelques indications, peu claires, sont données (186-202), mais qui en définitive se ramènent toutes à la même expérience, celle de l'identité au suprême Śiva, pure Lumière consciente.

Plus brièvement sont envisagées la compénétration propre à l'énergie et celle qui caractérise la voie de l'activité. Dans la première, le *śāktopāya*, c'est l'énergie qui fait apparaître le fruit recherché (214-218) ; dans la seconde, celle de *kriyopāya* ou *āṇavopāya*, sont utilisés les énoncés de mantras, les postures corporelles, etc. « Ces deux pénétrations, rappelle Abhinavagupta (226), sont dirigées vers le même océan de l'indifférencié. »

241-334. Est examiné ensuite le rôle du maître spirituel (233-240), dont l'efficience tient à son unité avec la pure Conscience : fulgurant dans cette unité il ne fait qu'un avec sa lignée, qu'un avec ses disciples et ainsi se libère et les libère. C'est donc par la connaissance que le maître libère son disciple et non par les actions rituelles.

La dernière partie du chapitre expose comment fonctionne la connaissance du monde objectif dont les plans et les étapes correspondent, pour Abhinavagupta, à ceux de la manifestation (*sṛṣṭi*) et de la résorption (*saṃhāra*) cosmiques. Viennent alors les titres des trente-sept chapitres du TĀ (que nous avons traduits ci-dessus pp. 31-37), suivis de l'indication de leur contenu (277-329), puis les stances finales (330-334).

STANCES D'HOMMAGE ET D'INVOCATION

1. Famille immortelle, inégalable, faite de l'émission à la nature fulgurante, celle de l'union du couple formé par le père au corps de plénitude et aux cinq visages qui abritent la splendeur, et par la mère

dont l'éclat, dans des émissions sans cesse renouvelées, se fonde sur la pure puissance créatrice [de l'énergie], que mon cœur fulgure totalement !

Jouant sur les termes, Abhinavagupta évoque ici son nom : Abhinava, 'sans cesse renouvelé', celui de son père, Narasiṃhagupta, *gupta* signifiant 'caché', rendu ici par 'abritent', et celui de sa mère Vimalā, 'pure' ; il identifie ses parents, en tant que ses géniteurs (*janaka, jananī*), à Śiva aux cinq visages, c'est-à-dire à Sadāśiva d'une part, et à l'énergie créatrice de l'univers d'autre part.

Pour le Trika, qui relève de la tradition Kaula, la 'famille' (*kula*) est à la fois l'ensemble de l'énergie, les lignées (ou familles) de *yoginī*, le cosmos en tant que fait de ces énergies, et le corps humain en tant qu'homologue du cosmos.

Le cœur (*hṛd/hṛdaya)* [1], enfin, est le point où fulgure la Conscience divine. « Cette fulguration, dit Utpaladeva (ĪPK I. 5,14), réalité infinie, transcendant l'espace et le temps, essence de toute chose, on la nomme Cœur du suprême Seigneur ». C'est, en outre, dans son cœur, au centre le plus intime de son être, que le yogin éprouve la réalité du Coeur divin : « Le Cœur, dit Abhinavagupta dans le PTV, est le soi de la Conscience » (*saṃvidātma hṛt*). Notons enfin que le cœur est aussi 'le germe du Cœur' (*hṛdayabīja*), le mantra *SAUḤ*, qui joue un rôle essentiel dans le Trika, comme on le verra plus loin [2].

2. Je salue la Déesse Parā, puissance créatrice de la Conscience (*cit-pratibhā*) [3] associée à Bhairava, elle qui a pour siège les lotus [placés] sur les pointes du trident que forment le sujet connaissant, la connaissance et le connaissable.

3. Je salue la déesse résidant dans le corps de Bhairava, le danseur qui joue et brille, tel un éclair dans un ciel couvert d'une épaisse couche de nuages.

4. [Hommage enfin] au fulgurant trident de la gnose (*jñānaśūla*) qui détruit le triple asservissement [de l'homme] et peut anéantir tous les obstacles sur la voie de la vérité.

Ces trois stances font allusion au *triśūlamaṇḍala* de Śiva décrit au 31ᵉ chapitre du TĀ. Dans le 15ᵉ chapitre (*śl.* 295-328), Abhinavagupta expose une méditation visualisante du trident de Śiva en tant que trône des trois déesses, Parā, Parāparā et Aparā, les plus hautes déités du Trika. Le yogin doit se les représenter comme assises sur des lotus placés sur les trois pointes du trident, et ce dernier, axe divin du cosmos, comme s'élevant dans son

1. Sur *hṛd/hṛdaya*, voir par exemple A. Padoux, traduction de la Parātrīśikālaghuvṛtti, (Paris, de Boccard, 1975), note 6, p. 65, et Lilian Silburn : *Hymnes aux Kālī*, p. 91 et *Mahārthamañjarī*, Paris, pp. 98-100.
2. TĀ chapitre 5, *śloka* 54-61.
3. *pratibhā* : sur ce terme voir l'introduction p. 54, note 87.

corps jusqu'au-dessus de sa tête [4]. Selon Jayaratha, le troisième *śloka* ci-dessus se réfère à Aparā, et le quatrième à Parāparā.

Le triple asservissement ou triple lien (*bandhatraya*) enserrant l'être humain, enchaînant l'*ātman*, est formé par l'*āṇavamala*, impureté ou souillure (*mala*) originelle (ou 'atomique'), qui fait de l'homme un être limité, un 'atome' (*aṇu*) spirituel, séparé du divin ; par le *karman*, action, qui est la cause de sa naissance et de son maintien en ce monde ; et enfin par la *māyā*, c'est-à-dire par tout ce qui relève du monde empirique et de l'erreur. Ce triple *mala*, selon le śivaïsme non dualiste, a pour nature l'ignorance (*ajñāna*) et, seule, le détruit la connaissance (*jñāna*) qui libère, comme l'expose Abhinavagupta dès la première partie de ce chapitre (*śl.* 22 et sq.).

5. L'énergie de liberté (*svātantryaśakti*), le désir de créer la succession temporelle (*krama*) [5] et le fait même de l'écoulement temporel (*kramatva*) sont des manifestations de la puissance de l'Omniprésent (*vibhu*) [6]. Puissent ces trois déesses me révéler intérieurement le Sans-Egal (*anuttara*) [7] !

Pour le Trika, la liberté, la totale autonomie, est le plus haut aspect de la puissance divine : c'est en toute liberté et par l'effet de cette même liberté que le Seigneur crée le monde dont la nature même d'écoulement soumis au temps est un effet de sa toute-puissance. C'est, dit Jayaratha, parce qu'il est la suprême lumière consciente (*paraprakāśa*), au-delà de toute activité créatrice ou autre, que le Seigneur est le Sans-Égal, l'incomparable Réalité que le yogin doit appréhender intérieurement.

6. Ô Gaṇapati, fils de la déesse, unique, [Toi] dont la nature fait apparaître l'omnipotence divine et qui règnes sur la grande roue des rayons [des sens] [8], Toi, beau comme la lune étincelante et, dans ton jaillissant épanouissement, océan de ma conscience, [viens à mon aide] !

4. Voir sur ce point l'étude d'A. Sanderson : « Maṇḍala and Agamic Identity in the Trika of Kashmir » déjà cité, introduction, note 11, notamment la figure de la p. 187.

5. L'emploi des termes *krama, kramatva* pour désigner l'écoulement temporel, déroulement phasé (puisque cyclique) de la manifestation cosmique, est sans doute une allusion à la doctrine du Krama dont les notions sont très présentes dans le TĀ.

6. *Vibhu*, l'Omniprésent mais aussi le Tout-Puissant, le Seigneur, est une des appellations de Śiva.

7. Abhinavagupta glose longuement, au début du PTV, le terme *anuttara*, dont il donne seize interprétations ; *anuttara* est ce qui n'a pas (*a-an*) d'autre (*uttara*) qui lui soit égal ou comparable. On peut traduire ce terme aussi par incomparable, 'sans second'. C'est l'absolu sans second, le plan transcendant le plus haut de la divinité. Dans l'émanation phonématique, *anuttara* correspond au premier phonème du sanskrit A, qui, comme l'absolu lui-même, précède ontologiquement, en leur étant sous-jacent, tous les autres phonèmes dont il est l'origine, il est donc antérieur à la manifestation. *anuttara* est aussi *akula*, ce qui n'est pas *kula*, ce qui est au-delà de toutes les familles ou catégories divines cosmiques ou humaines. Voir A. Padoux, *Vāc*, ch. 5, pp. 235-243, et Lilian Silburn, *MM.* p. 99, *Hymnes aux Kālī*, pp. 9-10, *Hymnes de Abhinavagupta*, p. 59 sq.

8. *mahāmarīcicakra* : la conception de la roue cosmique des sens est une des notions du Krama reprise dans le TĀ, comme on le verra plus loin (TĀ 4, 122 sq.).

Jayaratha fait observer que Gaṇapati/Gaṇeśa n'est pas le seul fils de la Déesse, car les traditions kaula ont coutume de lui en attribuer deux : Gaṇeśa et Baṭuka (qui est une forme de Bhairava). Ce sont deux 'gardiens du champ' (*kṣetrapāla*) dont l'aide est invoquée au début de nombreux textes śivaïtes. En tant que maître des obstacles (*vighneśa*), Gaṇeśa est particulièrement capable d'écarter toute difficulté, il s'y applique sur le plan métaphysique, dit Jayaratha, « en faisant disparaître la souillure de l'objectivité ».

On remarquera ici l'identification d'une forme divine avec la conscience de l'adorateur.

Puis Abhinavagupta rend hommage à ses maîtres, à la lignée initiatique et à la traditition scripturaire à laquelle il se rattache, celle du Kula qui, précise Jayaratha, est supérieure à toutes les autres. Il commence en invoquant Macchanda/Matsyendranātha, fondateur mythique du Kula :

7. Que me soit favorable Macchanda, l'Omniprésent, lui qui a repoussé le vaste et multiple filet rougeoyant [9] [de la Māyā], assemblage de nœuds et de trous, étendu en tous lieux !

8-9. Gloire aux premiers maîtres brillant comme des perles précieuses dans le fleuve de la tradition spirituelle à laquelle Tryambaka a donné son nom, pilotes infaillibles qui nous guident sur l'océan aux flots mouvants des traités magistraux ! Gloire au maître sans pareil [qu'on] célèbre sur terre sous le nom de Śrīkaṇṭha, et [gloire] au Bienheureux Maheśvara ainsi qu'à Bhūtirāja, autres formes prises par lui !

Après avoir invoqué Macchanda/Matsyendranātha, Abhinavagupta rend hommage à Tryambaka, qui aurait été à l'origine de la tradition kaula du Trika et auquel auraient succédé Śrīkaṇṭha, puis Maheśvara. Ce dernier, selon Jayaratha, aurait fondé la tradition dite Ardhatraiyambaka, ainsi nommée parce que issue de la fille de Tryambaka. Bhūtirāja, plus proche d'Abhinavagupta, lui aurait enseigné un mantra particulier. Comme on le voit ici, Abhinavagupta considérait Maheśvara et Bhūtirāja comme des réincarnations de Śrīkaṇṭha. De ces maîtres on ne sait rien. En revanche, les maîtres de l'école śivaïte non dualiste cachemirienne qu'Abhinavagupta invoque maintenant sont connus et peuvent être situés dans le temps :

10. Gloire à [l'œuvre] qu'élabora le grand Utpala[deva] à partir de l'enseignement du glorieux Somānanda, qui émane de la suprême Conscience comme un parfum partout répandu !

11. Je salue le maître Lakṣmaṇagupta [pareil à] l'abeille qui, fortifiée par la jouissance du suc [des fleurs] qu'elle butine, s'enchante de son subtil bourdonnement !

9. *rāgāruṇa* : on pourrait dire 'rouge de passion'. Le mot *rāga* lui-même signifie aussi bien rouge que passion. Rougeur et passion sont donc liées, cette passion étant attachement à l'univers manifesté. Le rouge (*aruṇa)* est donc tout naturellement la couleur du 'filet de *Māyā*' ou de l'*indrajala,* le filet magique qui enserre le monde et illusionne l'être humain.

12. Tout ce que je pouvais désirer me fut enseigné par le vénérable Cukhulaka, maître éminent, reposant en pleine félicité, familier du sens de tous les Traités !

Ayant rendu hommage à Somānanda qui, après Vasugupta, fut à l'origine de l'affermissement du śivaïsme non dualiste au Cachemire, puis à son disciple Utpaladeva, l'auteur des Īśvarapratyabhijñākārikā, texte de base de la Pratyabhijñā, enfin à Lakṣmaṇagupta, disciple du précédent, Abhinavagupta rend grâce à son père, Narasiṃhagupta, qui se nommait aussi Cukhulaka. A ces maîtres spirituels, également maîtres en philosophie ou métaphysique, Abhinavagupta ajoute le nom de Śambhunātha, qui l'initia, croit-on, aux pratiques tantriques kaula :

13. Gloire à Śambhunātha, être unique, qui fut, accompagné de sa bienheureuse, habile à fuir le monde ! Tout impénétrable que soit la voie des Ecritures śivaïtes, les rayons émis par son enseignement l'ont cependant éclairée pour moi.

14-15. Nombreux et divers sont les manuels en usage dans les différents courants [doctrinaux]. Pour la doctrine du Trika sans égal, en revanche, il n'y en a même pas un. Aussi, à la demande de vertueux disciples et étudiants, ai-je composé cet ouvrage clair et complet.

16. Abhinavagupta enseigne cette [doctrine], lui que fait fulgurer la connaissance née du culte — destructeur du poison enveloppant les liens de l'inconscience — qu'il rend à la succession des maîtres, et pour commencer aux pieds de lotus de Bhaṭṭānātha et à ceux de la Bhaṭṭārikā.

Au *śloka* 13, Abhinavagupta appelle par son nom Śambhunātha qui fut son maître en Kula. Au *śloka* 16, il le nomme Bhaṭṭānātha, vénérable Maître. Dans les deux cas, il l'invoque avec sa compagne ou partenaire des rites sexuels : sa *dūti* qu'il appelle d'abord *bhagavatī*, 'bienheureuse', puis *bhaṭṭārikā*, 'vénérable Dame'. Abhinavagupta souligne ici et dans les stances suivantes que l'enseignement du TĀ n'est autre que celui du Trika (issu lui-même de la tradition du Kula), tel qu'il est exposé en particulier dans le Mālinīvijayottaratantra :

17. On ne trouvera rien ici qui n'ait été clairement exprimé ou suggéré par le dieu des dieux dans l'insigne Mālinīvijayottara.

18. Cet enseignement du Seigneur omniprésent divisé en huit, dix-huit et soixante-quatre a pour essence la doctrine du Trika dont l'essence se trouve elle-même dans le Mālinī(vijayottara).

La division des traditions śivaïtes tantriques en dix et dix-huit est celle des āgamas dualistes, comptant, selon la tradition, vingt-huit textes principaux (*mūlāgama*), parfois répartis en deux groupes de dix et dix-huit. La division en soixante-quatre est celle, également traditionnelle et toute théorique, des tantras śivaïtes ou *śākta*, répartis ordinairement en huit groupes de huit

tantras. Jayaratha, dans le commentaire de ce *śloka*, confirme cette tradition et donne une liste de soixante-quatre tantras tirée d'un texte aujourd'hui perdu, la Śrīkaṇṭha-saṃhitā (ou Śrīkaṇṭhiya-saṃhitā) ; cette liste, bien qu'incluant un certain nombre de textes attestés, paraît très largement artificielle.

19. Donc, obéissant à nos maîtres, nous faisons apparaître [ici] tout ce que contiennent [ces traités] et que n'ont pas vu les sages étrangers à cette tradition.

20. Telle est l'œuvre d'Abhinavagupta, lui qui a obtenu la perfection en méditant sur les pieds de lotus du Dieu aux trois yeux.

21. Afin d'adorer le Seigneur, étudiez ce lotus du cœur d'Abhinavagupta qui s'est épanoui à la splendeur émanant des pieds lumineux du Seigneur Śambhu.

Ayant ainsi loué la divinité, rendu hommage à ses parents et à ses maîtres et rappelé la tradition scripturaire qui est la sienne, Abhinavagupta aborde l'exposé de la 'Lumière sur les Tantras', le 'Tantrāloka', en commençant par une introduction générale.

INTRODUCTION GÉNÉRALE (22-106)

« Ici-bas, dit Jayaratha (p. 54), les enseignements sont unanimes : la délivrance est le seul but à atteindre, tandis que doit être abandonné le flux du devenir, le *saṃsāra*, son contraire. Ce dernier a pour cause une connaissance erronée qui est à l'opposé de la connaissance de la Réalité. Quand celle-ci est atteinte de façon immédiate, la délivrance est obtenue puisque l'ignorance a disparu. Les enseignements ne sont pas en désaccord sur ce point, ils ignorent cependant la nature de la connaissance et de l'ignorance.

« L'illusion les fait tourbillonner ici-bas sans qu'ils soient délivrés, précisément à cause de leur désir de délivrance » déclare ainsi un verset. En effet, la délivrance que les enseignements préconisent, n'est pas vraiment la délivrance. »

Abhinavagupta commence donc par définir ce que sont lien et délivrance afin de montrer ce qui distingue le TĀ des autres traités, à savoir la prépondérance accordée à l'investigation relative à la libération des liens du devenir.

CONNAISSANCE ET IGNORANCE

22. L'ignorance est la cause incitatrice [10] de l'écoulement universel (*saṃsṛti*), la connaissance, la cause unique (*ekakāraṇam*) de la délivrance. Tous les traités le proclament :

10. *hetu* : cause incitatrice, qui a pour racine '*hi*', projeter, est distingué ici de *kāraṇam* : cause en général.

Et ceci n'est pas une thèse qui nous est propre (*svaupajña*), commente Jayaratha. En effet :

23. « L'ignorance, dit-on, est l'impureté fondamentale (*mala*) [11], cause de la pousse qui donne naissance au flux du devenir. » Voilà ce que déclare le Mālinīvijayottara[tantra, 1. 23].

« L'ignorance est ténèbres, connaissance limitée, elle provient de ce que le Seigneur cache sa propre essence par le jeu de sa pure liberté ; cette connaissance limitée, conception erronée qui confond soi et non-soi, est 'l'impureté atomique' ou de finitude (*āṇavamala*) et non l'impureté substantielle (*dravyarūpa*) réfutée aux chapitres 9 et autres de ce traité [12]. »

Selon Utpaladeva (ĪPK II. 2, 4) : « Connaissance sans liberté, liberté sans connaissance, telle est la double impureté qui tient à l'occultation de la propre essence de soi. »

Bien que l'ignorance ait un double aspect apparaissant au niveau de l'esprit (*puruṣa*) et à celui de l'intellect (*buddhi*), seul le premier aspect est ici traité.

Abhinavagupta déclare donc :

24. Cette précision écartant la possibilité que cette [ignorance] soit celle qui réside dans l'intellect et qui est postérieure au *saṃsāra* , [le Seigneur] dit que la délivrance a lieu en l'absence de cette [ignorance].

« Préciser que l'ignorance est la cause de la pousse du *saṃsāra*, dit Jayaratha, ne signifie pas que l'ignorance intellectuelle, [si] difficile à définir, est la cause de l'impureté d'action ou d'activité, mais au contraire que cette dernière est la cause de l'ignorance [intellectuelle].

« Le corps, en effet, est cause de l'action, du fait qu'il est formé de l'ensemble des organes sensoriels et intellectuels qui accomplissent leurs tâches [respectives]. 'L'impureté d'illusion (*māyīyamala*), proclame-t-on, prend l'aspect du corps et des mondes'. La connaissance intellectuelle est donc postérieure au *saṃsāra*, c'est-à-dire au corps.

« Pourquoi mentionner qu'est éliminée la possibilité de cette [ignorance intellectuelle] ? La délivrance ne procède pas de la disparition de cette ignorance puisque, si celle-ci ne fonctionne plus et que surgisse la connaissance intellectuelle, cette dernière, bien que douée de purs *vikalpa* [13], produit

11. Jayaratha précise (p. 55) que cette impureté est l'*āṇavamala*. Cf. ici pp. 78, 86.

12. Au neuvième chapitre du TĀ, Abhinavagupta décrit l'apparition des catégories, (*tattva*) constitutives de la manifestation cosmique en soulignant le rôle de l'ignorance dans l'enchaînement des créatures par les liens du *saṃsāra*. Il y cite d'ailleurs de nouveau (9. 121-122) la stance 1, 23 du MVT. Abhinavagupta prend ici position contre la conception des āgamas śivaïtes pour qui l'impureté (*mala*) qui cause le *saṃsāra* et y enchaîne les êtres est une substance (*dravya*) dont le caractère, en quelque sorte matériel, fait qu'elle ne peut être annihilée que par des actes (*kriyā*), c'est-à-dire par les rites.

13. *vikalpa* est un terme difficile à traduire. Construit sur la racine *KḶP*, *kalpate*, avec le préfixe *vi-*, marquant la division, la divergence, la séparation, *vikalpa* est une organisation dissociatrice ou une production par séparation. Le terme désigne aussi l'alternative, l'option entre deux choses ou le doute, mais aussi la pensée conceptuelle, la connaissance

néanmoins le flux du devenir. Selon qu'il est dit : 'Tout *vikalpa* relevant de ce flux, que le sage ou le pandit ne s'attache pas même au *vikalpa* [relatif à] l'ultime Réalité (*paramārtha*)'. Et aussi : 'quelle différence y a-t-il, en effet, entre *vikalpa* pur et *vikalpa* impur ?'

« Si, néanmoins, l'ignorance spirituelle cesse d'opérer, à l'issue de l'initiation et d'autres moyens, et si la connaissance intellectuelle apparaît, celle-ci, comme on le dira, permet d'obtenir la délivrance durant la vie ; mais, à elle seule, elle ne fait rien acquérir. Par contre, la connaissance spirituelle due à la disparition de l'ignorance spirituelle est cause de délivrance sans qu'il soit nécessaire d'acquérir aucune autre chose.

« Dans l'initiation, dit une stance citée par Jayaratha, doivent être purifiés les liens spirituels et non ceux de l'intellect (*dhīgatāḥ*). Dès lors, l'initiation ne sera pas infructueuse même si la pensée conserve des imperfections. »

« [La connaissance spirituelle] est par essence pure connaissance (*jñānamātra*), absence d'ignorance, c'est-à-dire parfaite compréhension (*pūrṇā khyātiḥ*), essence de la Réalité, masse dense de lumière consciente et de félicité. Son déploiement constitue la délivrance. » (pp. 56-57)

Précisant ce qu'il entend ici par ignorance, Abhinavagupta ajoute :

25. Le mot 'ignorance' ne signifie pas 'absence de connaissance', ce qui conduirait à l'erreur d'une définition trop étendue (*atiprasaṅga*). Ne voit-on pas en effet qu'une motte de terre et autres [choses inanimées, donc ignorantes,] ne transmigrent pas pour autant ?

Le terme 'ignorance' désigne donc une connaissance incomplète [ou imparfaite] (*apūrṇajñāna*).

26. C'est ce que disent les Śivasūtra [pour qui] l'ignorance n'est autre qu'une connaissance qui n'éclaire pas la réalité à connaître dans sa totalité.

27. « Le Soi est conscience », « la connaissance est le lien ». Ces deux [premiers] aphorismes [des Śivasūtra], qu'on les unisse ou qu'on les prenne séparément, confirment notre conception [de l'ignorance] comme connaissance limitée.

Les deux *sūtra* sont : *caitanyam ātmā* et *jñānaṃ bandhaḥ*. L'interprétation de 'ignorance' comme 'connaissance limitée' résulte également des deux lectures possibles de ces deux *sūtra* : *jñānam* ou *ajñānam*, selon que le mot

différenciatrice qui pose une chose par opposition à une autre, et même l'imagination. Voici ce qu'en dit Abhinavagupta dans l'ĪPV : « La détermination ou bi-polarisation (*vikalpa*) est ainsi nommée parce qu'elle découpe (*vi*) et délimite une chose de toutes parts ». Certains auteurs proposent de traduire ce mot par conceptualisation ou même par structuration ; il s'agit toujours du découpage que la pensée introduit nécessairement dans sa prise de conscience du donné, ou de l'organisation différenciatrice propre à toute pensée rationnelle. La difficulté qu'il y a à rendre compte de ce terme nous a souvent amenés à éviter une traduction, nécessairement réductrice.

ātmā du premier *sūtra* est relié ou non au mot suivant, *jñāna*. Le terme 'ignorance' désigne donc une connaissance imparfaite. Au niveau de la réalité à connaître (cf. *śl.* 26), les impressions objectives comme la couleur, ou subjectives comme le plaisir, qui constituent la connaissance incomplète [de la dualité], ne font pas apparaître la réalité sous son aspect universel. La Suprême Réalité à connaître est, en effet, Śiva, identique à la lumière consciente.

28. Dans le premier *sūtra*, le mot *caitanya,* conscience, dont le suffixe (*-ya*) implique l'abstraction, exprime la pure liberté définitive, au-delà de toute distinction (*anākṣiptaviśeṣa*).

29. Le second *sūtra*, au contraire, concerne une action ou un instrument d'action (*karaṇa*), ce qui implique la dualité dans l'essence de cette pure conscience.

30. L'ignorance, [elle], n'est que déploiement de la dualité et celle-ci, étant vide de réalité [inconsciente, *tucchatvāt*], est un lien ; elle doit, de ce fait, être tranchée ; c'est ce que dit [le *sūtra* si on le lit] de façon différente [c'est-à-dire si on lit '*ajñānam*'].

« Tout ici-bas est conscience, dit Jayaratha, et la conscience, *caitanya*, est souveraineté, liberté sans division (*bheda*) aucune, pas même celle des attributs tels que l'éternité, l'omnipénétration, bien que ceux-ci la caractérisent normalement. Le suffixe *-ya* exprimant une notion abstraite indique l'absence d'autres attributs. Dans l'acte conscient, conscience et agent s'identifient.

« Le second *sūtra*, si on lit « *ajñānaṃ bandhaḥ* », implique, par contre, de façon condensée, le déploiement de la dualité, en suggérant qu'agent, objet de l'activité et activité elle-même sont distincts et causes de séparation (*avacchedaka*).

« Ainsi, dès que se déploie la dualité qui est ignorance ou connaissance limitée, l'essence plénière, identique à la non-dualité de la conscience (*saṃvit*), n'est plus perçue et, parce qu'on ne perçoit pas la plénitude, mondes et corps se révèlent comme productions mentales (*manyatā*) sous des aspects multiples, maléfiques et bénéfiques.

« Puisque cette connaissance est limitée, on la nomme 'lien' et ce 'lien' n'est autre que la triple impureté. Si elle est un lien, l'ignorance qui est non-connaissance, *a-jñāna,* doit être complètement détruite. C'est ce que dit une stance : 'Impureté d'action, impureté d'illusion, [impureté] 'atomique', tout cela doit être abandonné.'

« Mais ici, comment sait-on, se demande Jayaratha (p. 61), que la connaissance limitée est ignorance, non-connaissance (*a-jñānam*) en tant que déploiement de la dualité ? C'est ce qui est dit, quand on lit les Śivasūtra de façon différente, en reliant les deux premiers *sūtra* : *caitanyam ātmājñānaṃ bandhaḥ* ».

Dès lors, que faut-il entendre par 'délivrance' (*mokṣa*) ?

31. Ce que l'on nomme délivrance n'est pas une réalité quelconque, consciente ou inconsciente, séparée du Soi qui est liberté. Ce terme ne doit pas être connu comme désignant une entité particulière [14].

32. Au fur et à mesure que la connaissance des niveaux du connaissable se déploie, de plus en plus parfaite, de plus en plus élevée, elle met progressivement fin aux aspects correspondants du flux du devenir.

Si l'on suit par exemple le système des six cheminements (*ṣaḍadhvan*) constitutifs du cosmos [15], la connaissance, éclairant dans l'ordre descendant de l'*adhvan*, les *kalā*, les *tattva*, puis les mondes (*bhuvana*), les résorbera successivement dans la conscience. Pour Abhinavagupta, seule la doctrine śivaïte non dualiste permet d'obtenir un tel résultat.

33. « Je ne suis pas souillé par l'attraction (*rāga*), etc. » [disent les Yogācāra], « je suis vide » [déclarent les Mādhyamika], « je suis dépourvu d'activité » [pensent les adeptes du Sāṃkhya]. Ces connaissances, réunies ou séparées, délivrent seulement d'un aspect du *saṃsāra*.

Abhinavagupta, dans ce *śloka*, rejette aussi bien l'idéalisme des bouddhistes Yogācāra et Mādhyamika que le dualisme du Sāṃkhya, les uns déniant toute réalité au monde, l'autre pensant que l'être suprême, le *puruṣa*, est inactif. Chacune de ces doctrines ne libère que d'une erreur, alors que la délivrance doit être affranchissement de tout ce qui limite l'être.

34. C'est pourquoi se libérer d'une limitation n'est pas vraiment se libérer puisque d'autres limitations demeurent. Le véritable libéré est exempt de toute limitation.

35. La connaissance des niveaux du connaissable, en sa totalité et sans limite, n'admet l'ignorance d'aucun aspect du connaissable, et c'est elle qui confère la véritable délivrance.

Dans sa glose, Jayaratha oppose les actes de prise de conscience de l'objectivité (*idantāparāmarśa*), causes de contraction [16], à la prise de conscience de la subjectivité suprême (*parāhantāparāmarśa*) qui est libératrice.

14. *mokṣa* : délivrance, libération ; ce n'est autre, en réalité, « que le déploiement de notre propre essence » comme le dit plus loin Abhinavagupta (chap. I, *śloka* 156).

15. Sur le système des six cheminements, voir A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (Paris, Ed. de Boccard, 1975) ou *Vāc*, chapitre 6, qui est consacré aux *adhvan*.

16. *saṃkoca* : voir le Pratyabhijñāhṛdaya de Kṣemarāja. Les termes *saṃkoca* et *vikāsa*, contraction et expansion, expriment le double mouvement de repliement et d'épanouissement qui anime la Conscience divine et par lequel ou bien elle se replie, se contracte, ce qui correspond à la prise de conscience, à la manifestation de l'objectivité, ou bien s'épanouit, se répand, et donc résorbe la manifestation en elle-même, retrouvant sa pureté originelle.

Les termes *unmeṣa* et *nimeṣa*, éclosion et repliement, expriment le même double mouvement de la conscience divine ou de la conscience humaine.

36. La connaissance et l'ignorance se présentent chacune, selon l'enseignement de Śiva, sous deux formes distinctes : l'une spirituelle (*pauruṣa*), l'autre, intellectuelle (*bauddha*).

37-38. L'ignorance spirituelle est ce que l'on nomme impureté (*mala*). Relevant de l'esprit, elle est le voile qui cache notre propre nature śivaïte, laquelle est activité et conscience en leur plénitude. [Cette ignorance] procède, en effet, d'une activité et d'une conscience contractées. Elle est propre à l'être asservi et ne relève pas du domaine différencié, ni de l'intellect, car elle n'a pas pour fonction la détermination (*adhyavasāya*), etc.

Jayaratha cite ici les *śloka* 15 et16 du Paramārthasāra [17] : « La déesse Māyāśakti, l'Énergie d'illusion, est l'autonomie suprême du grand Seigneur. Elle réalise des choses extrêmement difficiles. Elle est le voile qui recouvre le Soi de Śiva. » (15)

« Dès que, sous l'emprise de l'illusion, la conscience d'éveil (*bodha*) est souillée, elle devient une âme individuelle (*pumān*), un être asservi. Elle est liée par le temps, la détermination, la restriction et au moyen du désir et du savoir [limité]. » (16)

Selon le *śloka* 37 et cette dernière citation, *mala*, que nous traduisons, conformément à l'usage courant, par 'impureté' ou 'souillure' (et donc l'adjectif *malita*, par 'impur', 'souillé'), ne correspond pas, dans les traditions śivaïtes, à ce que nous entendons ordinairement par ces mots. Le *mala* n'est pas une impureté résultant d'un acte ou d'un contact impur : c'est une impureté liée à la condition naturelle même de l'être humain vivant en ce monde, lequel est décrit comme un *aṇu*, un 'atome' spirituel, c'est-à-dire une entité délimitée, coupée par sa nature même de la totalité divine. Les textes nomment d'ailleurs '*āṇavamala*' ou '*sahajamala*', cette impureté essentielle, constitutionnelle ou naturelle.

L'être soumis au *mala*, soit tout être humain, n'est impur qu'en tant que sa nature limitée le coupe de la pureté divine, de la suprême Conscience. C'est pourquoi Abhinavagupta nomme *mala* l'ignorance spirituelle propre à l'être incarné.

39-40. « Cela, je le connais ainsi » : quand apparaît une telle notion déterminée, causée par le reflet [de la lumière] dans l'individu entravé par les six 'cuirasses', on dit qu'une telle connaissance est 'ignorance [intellectuelle]'. Ignorance spirituelle et ignorance intellectuelle se renforcent mutuellement.

Quand la connaissance ne porte pas sur cela seul qui doit être connu, Śiva ou le Soi universel, elle est limitée. Située au niveau de *buddhi*, l'intellect, elle n'est qu'intellectuelle, imparfaite car entravée par les cinq cuirasses (*kañcuka*) enserrant le soi limité : *kāla*, le temps, *niyati*, la restriction ou nécessité,

17. Cf. *Le Paramārthasāra* d'Abhinavagupta, traduction et introduction par Lilian Silburn, p. 68 (Paris, de Boccard, 1957, réimpr. 1986).

rāga, l'attachement, *vidyā,* le savoir limité et *kalā,* la limitation, à quoi s'ajoute *māyā*, ce qui fait six.

41. Quand s'épuisent les tendances inconscientes (*saṃskāra*) de l'être asservi et qu'il obtient l'état suprême, la connaissance spirituelle (*vijñānaṃpauruṣaṃ*) qui s'épanouit alors est une connaissance sans différenciation, [apte à effacer alternative et dualité].

Comme l'ignorance, la connaissance est aussi de deux sortes :

42. Le *vikalpa* [18] qui se déploie en harmonie avec la connaissance du Soi indifférenciée et bien épanouie, c'est la connaissance intellectuelle (*bauddhavijñāna*). Comme les ignorances, les connaissances se renforcent mutuellement.

Pour illustrer l'harmonie qui peut régner entre les deux connaissances, Jayaratha fait allusion à une stance de l'ĪPK (4,12) dans laquelle Utpaladeva déclare : « Celui qui a réalisé son identité avec l'univers et sait que tout ce qui est manifesté est simplement sa gloire est le plus haut Seigneur, même quand les *vikalpa* continuent à déferler. »

43. Si l'ignorance spirituelle est détruite grâce à l'initiation [19], etc., la connaissance qui lui correspond ne se révèlera clairement qu'à la dissolution du corps.

44. Mais si, grâce à la connaissance intellectuelle, l'ignorance intellectuelle cesse de se déployer, la libération en cette vie est là, sur la paume de la main [20].

L'ignorance intellectuelle peut être dissoute à l'aide d'un processus intellectuel (telle la lecture des traités), mais celui-ci ne peut donner la libération, même après la mort. Si, par contre, on jouit de la connaissance spirituelle, l'ignorance spirituelle ayant été écartée à l'aide du yoga, et qu'on prenne conscience de sa véritable essence, on est libéré après la mort. Mais si on possède la connaissance spirituelle après qu'a disparu l'ignorance intellectuelle, on obtient la libération durant la vie :

45. L'initiation, quant à elle, n'est vraiment libératrice que si elle est précédée d'une connaissance intellectuelle. Ce qui prédomine, en ce cas, c'est donc encore la connaissance intellectuelle.

Seul, dit Jayaratha, le maître qui connaît parfaitement les textes śivaïtes peut conférer l'initiation libératrice, car il donne avec celle-ci la connais-

18. Cf. *śloka* 24.

19. Dans la tradition āgamique, et comme le dit Jayaratha, l'initiation (*dīkṣā*) est nécessaire pour être libéré : le rite détruit le *mala* — d'où ce *śloka*. Mais pour Abhinavagupta, comme il le précise au *śloka* suivant, c'est la connaissance qui, en réalité, est libératrice, non le rite. L'importance de l'initiation est toutefois soulignée dans le TĀ, les chapitres 14 à 26 lui étant consacrés.

20. Elle est aussi nettement présente qu'un fruit sur la paume de la main, selon une expression courante en Inde.

sance intellectuelle qui, s'ajoutant à la connaissance spirituelle, conduira à la libération durant la vie.

46. Ce double aspect de la connaissance et de l'ignorance a été exposé par de vénérables maîtres, au premier rang desquels Kheṭapāla [21], dans leurs œuvres [sur les Āgamas], Raurava, Svāyambhuva, Mataṅga, etc.

Citations de ces Āgamas :

« Ainsi, quand on est affranchi des liens de l'action, de ce que l'on nomme l'illusion (*māyā*) qui est souillure du Soi, et que se manifeste l'état śivaïte, ce qui prévaut dès lors, c'est la connaissance de Śiva (*śivajñānam*). »

« On nomme état d'esclavage (*paśutva*) l'impureté des hommes [qui est] sans commencement (*anādimala*). La condition humaine (*pauruṣa*) est l'ensemble des liens dus au fait que l'on ignore le pouvoir de la nature véritable (*sadbhāvavaśa*). Il faut donc que celui qui désire la libération impérissable connaisse cette réalité. »

Ces deux citations sont tirées du Svāyambhuvāgama. Elles sont suivies de deux passages du Rauravāgama :

« Experts en tantras et mantras, ils sacrifient de diverses façons, ils suivent l'ordre des maîtres et des textes sacrés, leurs liens étant rompus par l'initiation » (Rau I. 2. 21-22). « Les mantras ne doivent être ni expliqués ni commentés par les hommes de peu d'intelligence. En ayant la tradition pour critère (*pramāṇa*), les sages doivent les recevoir avec foi (*śraddhātavyāḥ*) » (Rau I. 2. 27).

Dans le Mataṅgapārameśvarāgama (Vidyapāda 2. 6-7), on lit :

« Alors, le bienheureux Seigneur au diadème brillant de joyaux (6), roi des mantras, se déployant de façon fulgurante pendant que surgissait sa parole, consuma complètement l'ignorance du *muni* comme on brûle une botte de foin. » (7)

Dans le même texte (17. 68-69) :

« La véritable connaissance, éclosion de l'état de Śiva, omniprésente, pure parce que issue du lotus du visage de Śiva, est destruction de l'ignorance. Grâce à elle, les êtres accomplis (*siddha*) voient tel qu'il est le domaine affranchi de tout mal (*yattatpadam anāmayam*). »

47. Quant à l'acquisition de la connaissance intellectuelle (*bauddha vijñāna*), faite de certitude, ce qui prévaut [en elle] est [l'étude] des traités qui indiquent quelle est la nature réelle du connaissable (*jñeya-tattva*).

48. Si, grâce à l'initiation, l'ignorance intérieure qui est d'ordre spirituel s'évanouit et si [l'ignorance] intellectuelle qui n'a pas disparu continue à opérer, on reste soumis au *vikalpa*.

49. [Même après l'initiation, en effet,] on attribue à l'intellect la nature du Soi aussi longtemps que subsiste le corps, mais non après la mort,

21. Kheṭapāla désigne probablement Sadyojyoti, auteur śivaïte dualiste qui a commenté le Rauravāgama, mais non le Mataṅga.

car, après elle, il y a délivrance, l'ignorance spirituelle ayant [déjà] disparu.

50. Quand l'ignorance intellectuelle cesse d'agir, les *vikalpa* sont extirpés jusqu'à la racine et l'on acquiert aussitôt la délivrance. Comme le dit [le Créateur] dans le vénérable Niśāṭana [22] :

51. « Celui dont la conscience reste liée aux *vikalpa* atteint Śiva après la mort du corps ». « L'autre [celui qui est sans *vikalpa* l'atteint] dès maintenant [en cette vie] », ce qui domine ici étant naturellement l'enseignement des traités [śivaïtes].

Jayaratha cite ici trois lignes du Niśāṭanatantra, dont Abhinavagupta ne donne que la première dans le *śloka* 51 :

« Celui dont la conscience (*citta*) reste liée aux *vikalpa* atteint Śiva après la mort du corps. Celui dont la conscience est sans *vikalpa* voit le Soi, l'Immuable Śiva. Sa nature étant purifiée, il est libéré dès cette vie (*jīvanmukta*), aucun doute à cela. »

LA CONSCIENCE

52. La réalité suprême (*paraṃ tattvam*) du connaissable est Śiva, pure lumière consciente (*prakāśa*), car ce qui n'est pas lumière consciente ne peut devenir lumineux ni avoir d'existence réelle.

Selon le Trika, en effet, la réalité suprême est sous-jacente aussi bien à la connaissance qu'au connu ou monde manifesté, dont elle constitue la nature ultime. Lumineuse, cette nature confère sa lumière à tout ce qui existe.

53. Même la non-existence des choses (*avastutā*) a [elle aussi] pour domaine unique (*ekagocara*) l'étonnement [23] : ['Tiens, le pot n'est pas ici !']. La notion 'ceci n'existe pas' diffère, en effet, de [l'état d'inconscience propre à] un objet inanimé, tel un mur.

Selon Jayaratha, prendre conscience du fait : 'le pot n'est pas ici' est un acte conscient de connaissance qui diffère donc totalement de l'état d'insen-

22. Niśāṭana, appelé aussi Niśācara, Niśisaṃcāra, etc., ancien tantra śivaïte connu seulement par des citations.

23. *camatkāra*, cri de surprise (*camat* : interjection marquant la surprise). Au sens banal où il est pris ici, ce mot ne signifie qu'étonnement, surprise. Au sens fort, il exprime plus que de l'étonnement, c'est le saisissement émerveillé, le ravissement éprouvé lors de la prise de conscience de soi. Ce saisissement peut être ressenti lors de toute expérience hors de la dualité, ainsi dans l'appréhension directe, non conceptuelle, d'un objet (ou comme ici, de son absence). *camatkāra* caractérise aussi le point le plus haut de la jouissance esthétique. Cf. ici *śl.* 82-86. Voir infra 5. 74.

sibilité d'un objet inerte, tel un mur. L'acte par lequel on prend conscience de l'absence d'un objet a en effet pour nature ultime Śiva, masse indivise de suprême félicité.

On peut se demander comment prouver l'existence de cette conscience lumineuse : Abhinavagupta considère que son existence ne peut être établie sur la base de critères logiques.

54. Ce qu'on nomme lumière resplendit en tout lieu. Comme elle échappe à toute négation (*anapahnavanīyatvāt*), que peuvent à son égard les constructions logiques (*mānakalpanā*) ?

55. Ces critères logiques eux-mêmes, qui donnent vie à ce qui existe, c'est, en définitive, le Seigneur suprême et Lui seul qui les anime.

Jayaratha explique que ce qui anime tout ce qui existe est la lumière (*prakāśa*), prise de conscience du Je (*ahamparāmarśa*) et il renvoie à la célèbre formule d'Utpaladeva dans l'Ajaḍapramātṛsiddhi, *śl.* 22 : « Pour les êtres animés, aucun objet ne peut exister quand s'éteint la conscience du 'Je', et ce qu'on appelle conscience du 'Je', c'est le repos en elle-même de la lumière consciente ».

56. Même celui qui se plaît à tout nier doit reconnaître que la négation de la connaissance, du connaisseur et du connaissable n'est possible que dans la mesure où ceux-ci se manifestent à lui [24], sujet conscient.

On ne peut nier l'existence de la conscience, car l'acte de nier suppose l'existence d'un être conscient, ainsi que celle de la conscience universelle.

57. Cette [réalité de la conscience] étant primordiale dans la négation comme dans l'affirmation, quel rôle les critères logiques auraient-ils à y jouer ?

58-61a. Le Kāmikāgama déclare ainsi que cette [réalité], le suprême sujet, ne dépend pas de notions logiques (*hetuvāda*) : « Le Dieu des dieux ne dépend de rien d'autre ; au contraire, c'est l'autre, [en l'occurrence, les critères logiques, *pramāṇa*] qui dépend de lui. Aussi est-il autonome, indépendant, Seigneur universel, affranchi de succession temporelle, d'espace, de modalité, puisque de Lui tout dépend. [En conséquence], Il est omniprésent, éternel, omniforme, bénéfique (*śiva*). »

61b-62. Omniprésent, Il emplit l'univers entier ; éternel, Il n'a ni commencement ni fin ; omniforme, Il se révèle dans toutes les choses conscientes et inconscientes. C'est pourquoi [les Āgamas] tels que le Dīkṣottara déclarent qu'Il revêt des aspects multiples :

24. Littéralement : 'à moi'.

63. Śiva est dit sextuple, Lui qui a la nature des mondes (*bhuvana*), des corps (*vigraha*), de la lumière (*jyotis*), de l'éther (*kha*), du son (*śabda*) et du *mantra* lié à *bindu*, *nāda*, etc.

Abhinavagupta reprend ici une division de Śiva en six aspects (*rūpa*) dans sa manifestation cosmique qu'expose le MVT 12. 9. Ce tantra déclare, en effet, que le yogin peut dominer l'univers 'du ciel à la terre', par une pratique qu'il nomme *lakṣyabheda*, division des éléments de Śiva, perceptibles ou reconnaissables, qui sont, avec des noms un peu différents, les mêmes que ceux dont il s'agit ici.

Selon le MVT (12.10 sq.), ces aspects sont aussi bien des parties du cosmos (mondes, espace) que des divisions de la parole (*mantra*, *Oṃ*, *bindu*, *nāda*, etc.). Ces parties sont elles-mêmes divisibles : l'espace en trois, *bindu* et le son en dix, etc. Ce sont là, dit ce tantra, des aspects du divin que le yogin doit méditer afin de dominer le monde.

Ce chapitre 12 du MVT poursuit en exposant des procédures yogiques et méditatives, ou rituelles, qui permettent d'obtenir des pouvoirs surnaturels et de parvenir à l'absorption (*samāveśa*) en Śiva.

Dans le commentaire de ce *śloka*, Jayaratha dit, en se référant au MVT, ce que sont ces six éléments, mais sans apporter d'éclaircissements sur leur nature ni sur les pratiques permettant d'obtenir par eux pouvoirs et libération. L'enseignement du TĀ reposant sur celui du MVT, Abhinavagupta a inclus ces six éléments (qui faisaient sans doute l'objet de pratiques particulières) dans le présent passage, exaltant ce dieu « qui revêt toutes les formes et n'en a aucune » (*śl.* 66).

64. Quelle que soit celle de ces modalités (*bhāva*) [25] en laquelle [le yogin] s'absorbe et qu'il atteigne, grâce à la connaissance [26] [de l'une d'elles, tel] l'éther, le son, etc., il obtiendra la suprême délivrance : aucun doute à cela.

65. Ce ne sont là que des aspects secondaires du Dieu dont la nature est universelle ; quand toutes les limitations le concernant ont été éliminées, on accède à l'état qui n'a plus de limite (*anavacchinnatā*).

66. Il est dit en effet dans le Kāmikāgama : « Le Dieu revêt toutes les formes (*ākṛti*) et n'en n'a aucune, comme il en est de l'eau ou du miroir. De Lui, toute chose, mobile ou immobile, est intégralement pénétrée (*vyāpta*) ».

Les objets reflétés dans un miroir ou dans l'eau sont immergés en eux tout en en restant différents, puisque la manifestation de l'objet est séparée de sa manifestation sous forme de reflet, mais, dans les deux cas, la manifestation, œuvre de la divinité, est intégralement 'pénétrée' par elle [27].

25. Il s'agit des six aspects de Śiva énumérés au *śloka* précédent.

26. *vijñāna*, connaissance, est glosé par *anubhāva* , expérience directe.

27. Sur le reflet dans un miroir en tant qu'image de l'univers immergé dans la conscience divine, voir le ch. 3, *śl.* 4 et sq.

67-68. En Lui, les attributs d'omniprésence, d'omniscience, etc., ne sont pas distincts les uns des autres, car Il ne possède en fait qu'un seul attribut qui les contient tous. On a donc raison d'admettre qu'Il est indissolublement uni à l'énergie de liberté. Quant à ses multiples autres énergies, leur existence tient uniquement à ce qu'elles sont unies à cette [seule] énergie.

L'énergie suprême de Śiva est donc la liberté (*svātantrya*) dans laquelle toutes les autres énergies sont incluses. Elle n'est pas séparée de Śiva, tout comme l'énergie ignée est inséparable du feu. Jayaratha explique cet aspect suprême de la divinité comme étant le 'Je' (*aham*) absolu, l'affirmation d'elle-même par laquelle la divinité prend globalement conscience de soi. C'est aussi la prise de conscience de la lumière par elle-même (*prakāśasya ahaṃpratyavamarśaḥ*) (p. 107).

Dans son Tantrasāra, Abhinavagupta rattache l'essence lumineuse de Śiva à l'énergie de conscience, la liberté à l'énergie de félicité, l'émerveillement à l'énergie de volonté, la prise de conscience à l'énergie cognitive, l'adaptation à toute modalité à l'énergie d'activité. Mais, même unie à ces principales énergies, la lumière consciente demeure ininterrompue et repose en sa propre félicité avec Śiva pour essence (chap. I, p. 4, lignes 10 à 17).

ŚIVA ET L'ÉNERGIE

69. Ce que l'on nomme énergie, c'est la nature propre (*svarūpa*) d'une chose (*bhāva*) qu'imaginent [de diverses façons] les sujets conscients. C'est pourquoi, même conçu comme le possesseur de l'énergie, [Śiva] est sans dualité.

L'énergie, une en essence, est diverse dans ses effets, et ce sont les sujets qui imaginent la diversité des choses. Aussi Śiva, maître de l'énergie, n'est-il pas affecté par la multiplicité des formes que suscite la conception (*kalpanā*) qu'en ont les hommes. Tout comme il n'y a, en essence, qu'un seul feu aux usages divers, ainsi n'y a-t-il qu'une divinité. Le monde, comme on va le dire, n'est pas privé de réalité pour autant, puisqu'il est inséparable de la conscience. Comme le déclare Abhinavagupta au chapitre 3,141 (*infra*, p. 172), à propos du *visarga* : c'est « une projection du Soi dans le Soi par le Soi ».

70. Quelle différence y a-t-il, en réalité, entre les diverses formes du dieu qu'imaginent les sujets conscients ? Le feu reste identique, qu'il fasse cuire ou qu'il brûle.

Śiva diffère donc dans ses seuls effets et en tant qu'énergie, le possesseur de l'énergie n'ayant, lui, qu'une seule et ultime essence.

71. Cette [différence] pourtant n'est pas 'rien' du point de vue de la Réalité ultime, car tout ce qui apparaît à la conscience existe. La différence entre l'énergie et son possesseur est donc, elle aussi, une réalité.

A partir du moment où cette différence se manifeste, elle n'est pas 'rien' (*na kiṃcit*), elle existe, puisque toute manifestation est inséparable de la conscience.

72. Quand, à l'occasion d'une chose, naît une surabondance d'énergie, celle-ci, ayant la même nature [que l'énergie propre à cette chose], est l'Énergie même. C'est la Déesse qui, tout en se manifestant ainsi, reste par essence différente [de sa manifestation].

73. De même, sans que sa puissance glorieuse soit perdue, Śiva se manifeste en tant que créé dans le miroir de la conscience propre au sujet, que ce soit dans la contemplation (*bhāvanā*) [28] ou autrement, en raison de sa liberté.

74. C'est pourquoi, quel que soit le moyen [29] par lequel Il se manifeste, Lui, qui est sans division (*anaṃśa*), c'est là l'énergie, et il est clair que le passage (*krama*) [30] [de Lui] à son énergie est aussi une réalité (*vastu*).

75-76a. Ceci a été exposé dans le Kiraṇāgama sous forme de questions et de réponses : « L'expérience, y est-il dit, relève du *vikalpa,* elle est d'ordre mental (*mānasa*) et ce qui est tel ne peut atteindre Śiva. Or, si l'on ne peut atteindre Śiva comment peut se faire l'initiation ? » [31] A cela [l'Āgama] répond :

76b. « Non, il n'en est pas ainsi. L'expérience immédiate de la faim, de la soif, etc., bien que perçue mentalement [32], ne relève pas du *vikalpa.*

77. De même que [pour connaître] un arbre, la forme [ou la couleur] suffit, sans qu'il y ait besoin de le goûter, de même peut-on connaître Śiva par *nāda, bindu,* etc., sans l'aide de *vikalpa.* »

28. *bhāvanā*, imagination créatrice intense, pouvoir de faire advenir, évocation, contemplation infuse, réalisation mystique ; cf. ici *infra*, pp. 94-95, commentaire des *śloka* 82-86 et introduction p. 56 ; voir *Le Vijñana Bhairava*, traduit et commenté par Lilian Silburn (Paris, de Boccard, 1961, réimpr. 1983), pp. 30-34.

29. *mukha*, ouverture, moyen. Il s'agit ici de la vision que le sujet a de Śiva. Selon Jayaratha, ce sont toutes les formes douées de parties qu'on en peut percevoir dans la *bhāvanā* ou autrement, bien que Śiva soit indivis et uniquement pure lumière (*prakāśamātraikarūpatvāt*).

30. *śaktitadvatkramaḥ,* essence de la réalité lorsqu'on cherche à l'atteindre en mettant en œuvre l'énergie comme moyen ou voie (*upāya*), Śiva étant 'ce qu'il faut atteindre' (*upeya*) selon Jayaratha (p. 115).

31. Citation approximative du Kiraṇāgama, *jñp*, 9.7.

32. Cette expérience n'est pas une notion construite par la pensée dualisante, mais une claire conscience : on connaît de façon directe, on sait que c'est la faim ou la soif.

Soulignant que la diversité concrète de l'univers, comme les plans et les états de la conscience, n'est que fulguration des énergies de Śiva, Abhinavagupta poursuit :

78-81. Les énergies de Śiva, comme on l'a dit, sont multiples. Le déploiement de la sextuple division cosmique des *kalā, tattva* et *bhuvana*, des phonèmes, mantras et *pada*, de même que l'émission, la permanence, l'obscurcissement, la résorption [du cosmos], la grâce divine ainsi que le Quatrième [33] [moment], ne sont autres que l'épanouissement (*jṛmbhaṇa*) de la toute-puissance divine. De même, les états de veille, de rêve, de sommeil profond et ceux qui les transcendent ne sont que la surabondance des flots de la liberté du Seigneur. Les *mantra, mantreśvara* et *mahāmantreśvara* [34] ont Śiva pour maître. [Comme eux, les sujets conscients], qu'ils soient ou non soumis à la limitation (*kalā*), sont uniquement des manifestations de Śiva.

Śiva anime aussi par son énergie les niveaux de la manifestation, les *tattva* :

82-86a. La nature fondamentale (*dharma*) impérissable de la totalité des niveaux de la manifestation (*tattvagrāma*) est, selon le Triśiromata [35], le soi qui constitue [le fond même de] leur nature propre (*ātmaiva hi svabhāvātmā*). « Cette très subtile synthèse des *tattva*, [dit ce texte], présente dans le cœur, dans tous les corps et dans l'essence des êtres, voilà ce que désigne le mot '*grāma*' (totalité). » C'est, comme on l'a dit, le Soi, la nature fondamentale qu'inonde l'ambroisie de Śiva. La connaissance qu'on peut en avoir repose sur la lumière [de la conscience], dans l'intervalle entre existant et non-existant ou entre [deux existants] (*bhāvābhāvādimadhyataḥ*). Demeurant ainsi en son lieu propre, celle-ci est pareille à une vision que rien n'obstrue. Celui que purifie la pure connaissance, celle de la seule et unique réalité (*viviktavastu*), celui qui, dit-on, se tient [inébranlable] dans l'unique substrat de la totalité des niveaux de la manifestation, celui-là peut tout réussir.

Le Soi, nature fondamentale des *tattva*, explique Jayaratha, est Śiva lui-même. Il est émerveillement de la suprême félicité (*parānandacamat-*

33. Selon Jayaratha (p. 123), ce Quatrième (*turya*) est la plénitude présente dans l'émanation, le maintien, la résorption cosmiques : *sṛṣṭyādinām antarvarti pūrṇaṃrūpam.* C'est donc autre chose que le quatrième état de la conscience.

34. Le Trika admet une hiérarchie de sept sujets conscients (*pramātṛ*) à partir du plus élevé, Śiva. Après lui, viennent les Grands Seigneurs des mantras (*mahāmantreśvara*), les Seigneurs des mantras (*mantreśvara*) et les Mantras. Suivent les *vijñānākala* et les *pralayākala* désignés ici par le duel *akalau* dans le *śloka* 81 ; du fait de leur connaissance ils ne sont pas soumis à *kalā,* premier *tattva* après *māya* .

35. Nommé aussi Triśirobhairava, Triśiraḥśāstra, etc., ce texte n'est connu que par des citations. C'est probablement un ancien texte du Kula. Abhinavagupta le cite plusieurs fois, au chapitre 29 du TĀ notamment. C'est d'ailleurs un des textes le plus souvent cités dans le Tantrāloka et dans son commentaire.

kāra). Jayaratha cite, au sujet de l'intervalle entre deux existants, les versets 61-62 du Vijñāna Bhairava :

« Au moment où l'on perçoit deux choses, prenant conscience de l'intervalle [entre elles], qu'on s'y installe ferme. Si on les bannit simultanément toutes deux, [alors] dans [cet] intervalle, la Réalité resplendit. »

« Que l'esprit qui vient de quitter une chose soit bloqué et ne s'oriente pas vers une autre chose. Alors, grâce à la chose qui se trouve entre elles, la Réalisation s'épanouit dans toute son intensité. »

Une telle *bhāvanā* implique le dépassement de la temporalité et le contrôle du souffle lié au temps (cf. TĀ, ch. 6). Elle suppose, selon Jayaratha, l'énoncé du mantra *OṂ* dont on suit le mouvement phonique ascendant de *bindu* à *unmanā*, plan transcendant où le yogin se perd en la Réalité suprême (*paraṃ tattvam*). Il se tient alors au centre (*madhyadhāmam*), dans le canal médian (*madhyanāḍī*), firmament intérieur de la Conscience (*antarvyoman*) où s'arrête le mouvement du souffle et où, parvenu à la fusion en la suprême énergie (*prāptaparaśaktisāmarasya*), il réalise que toute la manifestation est inséparable de Śiva (*śivābhedam*). C'est en ce sens que tout 'réussit' au yogin, qui trouve, dès lors, la joie de l'identification au jeu du Soi suprême (*paramātman*) manifestant l'ensemble de l'univers. Cette joie ne le quitte plus.

86b. Ayant abandonné les [souffles] ascendant et descendant, il pénètre au centre, il demeure dans la joie (*rāmastha*) [36].

Abhinavagupta cite à nouveau le Triśirobhairava :

87-88. « Qu'il marche ou qu'il s'arrête, qu'il veille ou qu'il rêve, dans l'éveil ou le repos [de la conscience] (*unmeṣaṇanimeṣaṇe*), qu'il coure ou qu'il saute, qu'il fasse des efforts ou qu'il perçoive des énergies, [que ce soit] dans les [attributs] de l'intellect, dans les choses, dans les noms, dans les formes d'activité, en tout cela, la joie, c'est Śiva, omnipénétrant (*vyāpaka*), cause suprême. »

89-90. « Celui qui, ayant libéré sa pensée de toute impureté rien qu'en réprimant sa mémoire, médite le suprêmement Méditable, qu'il soit mobile ou immobile, atteint également le Suprême Śiva, appelé Bhairava, au moyen de la récitation (*japa*) d'un mantra. Affranchi de l'existence comme de la non-existence, ce *japa* a, dit-on, Śiva pour essence. »

Jayaratha cite dans son commentaire les *śloka* 145 et 146 du Vijñāna Bhairava sur *japa* et *dhyāna* :

« En vérité, cette Réalisation qu'on réalise encore et encore à l'intérieur de la suprême Réalité, voilà ce qu'est ici la véritable récitation. De même, [on doit considérer] ce qui est récité comme une résonance spontanée consistant en une formule mystique. » (145)

36. *rāma*, dont la racine signifie 'jouer', trouver son plaisir, s'applique au suprême Śiva se jouant à la jonction de tous les états.

Il indique ainsi que le *japa* est ce dont il faut prendre intensément conscience (*parāmṛśyamānam*) car il est en essence prise totale de conscience qui fulgure au Centre.

Et à propos de *dhyāna* :

« Un intellect inébranlable, sans aspect ni fondements, voici en vérité [ce que nous appelons] recueillement. Mais la représentation imagée [de divinités nanties] de corps, organes, visages, mains, etc., n'offre rien de commun avec le [véritable] recueillement. » (146)

Jayaratha termine son commentaire en citant le passage du Triśirobhairavatantra dont s'inspire fortement Abhinavagupta dans les *śloka* 86 à 90.

91. Ici, donc, la diversité [des voies de la libération], qu'elles soient proches ou lointaines, est l'œuvre de cette liberté [divine], car elle dépend de la liberté de la conscience.

Pour le système Trika, nommé aussi *svātantryavāda*, la liberté (*svātantrya*) est la plus haute des énergies de Śiva. Toutes les autres lui sont subordonnées.

92. Ainsi, comment le suprême Seigneur, qui dans la plénitude de sa liberté accomplit [les choses] les plus difficiles, n'apparaîtrait-il pas sous n'importe quelle forme ?

93. [En effet] Il apparaît sans voile ; Il apparaît en se voilant lui-même ; Il apparaît à la fois voilé et dévoilé, car surabondante est la variété de ses aspects.

94. Les trois énergies du Seigneur que les maîtres nomment [énergies de] volonté, [de connaissance, d'activité] ne sont en réalité que d'autres termes pour désigner sa liberté.

LES NOMS DIVINS

95. Les traités donnent à ce dieu plusieurs noms correspondant à sa nature : Dieu (*deva*), Grand Bhairava (*mahābhairava*), Seigneur (*pati*), Suprême Śiva (*paramaśiva*).

96. [Ce dieu] porte l'univers et, le nourrissant et le soutenant, Il est porté par lui (*bibharti-bhrīyate*). Il en est le grondement (*rava*) [37] accompagné de conscience ; Il protège ceux qu'effraie [38] le flux du devenir.

37. Bhairava est rattaché à la racine *BHṚ* : porter, soutenir, mais aussi nourrir et faire naître, et à la racine *RU*, faire du bruit, d'où *rava* : son, bruit, grondement, cri.

38. On veut ici retrouver dans Bhairava les racines *BHĪ* : craindre et *AV : protéger.*

97. Il naît dans le cœur où surgit la prise de conscience (*parāmarśa*) du cri [39] (*rava*) que provoque l'effroi du devenir. Par Lui se produit, en raison de la grâce (*śaktipātataḥ*), la prise de conscience de la frayeur de l'existence [40].

98. Il est ce qui brille chez ceux dont la pensée (*manas*) s'attache à la concentration sur ce qu'on nomme engloutissement du temps (*kāla-grāsa*), faisant ainsi se dessécher la substance (*tattva*) du temps qui met en branle les constellations [41].

99-100. Maître des déesses des organes des sens (*svakaraṇadevī*), dont le cri (*ravaṇa*) épouvante les êtres enchaînés repliés sur eux-mêmes, ainsi que du groupe (*gaṇa*) des quatre [énergies] *khecarī*, etc. [42] internes ou externes, Il met fin au tourbillon du *saṃsāra*, Il est donc le 'Très Effroyable' (*mahābhīmaḥ*).

Tels sont [les sens] du [nom] de Bhairava conformes à sa nature que les maîtres ont énumérés dans les traités.

101-103. [Il est dieu, *deva* , parce qu'Il joue] sans se soucier de ce qui est à rechercher et à rejeter. [Son] jeu est jaillissement en tant que masse indivise de sa propre félicité. [Il est dieu parce que] désir (*icchā*) de dominer tout ce qui existe et [parce qu'il est] totale liberté (*svatantra-tvam*)). [Il est Dieu parce que], bien qu'Il ne soit pas affecté par les affaires du monde (*vyavaharaṇa*), un murmure orienté vers le différencié (*saṃjalpa)* [43] se produit en Lui ; [parce que,] manifestant tout ce qui existe, Il l'illumine (*dyotanam*). Il est [également] louange (*stuti*), puisque tous les êtres tendent vers Lui, jouissant de tout ce qu'Il fait. Enfin, étant éveil (*bodha*), étant fait de la totalité des actions, ayant

39. *bhairava* est pris comme thème augmenté de *bhīrava*, cri d'appel à l'aide.

40. (*bhavabhayavimarśanam*). La frayeur du devenir fait qu'on pousse un cri d'effroi : *bhi-rava*, d'où Bhairava.

41. *bhai* est rattaché ici au thème *bhā :* briller, d'où *bhāni*, les constellations, et au thème *īr*, mouvoir d'où, selon Jayaratha, *bhera* qui signifierait temps (*kāla*) dont triomphent (*vayanti*, d'où *va*) les yogin qu'on nomme dès lors *bherava* , ce qui, à la *vṛddhi*, donne Bhairava. Abhinavagupta traite de l'engloutissement du temps dans le sixième chapitre à propos de la 'voie du temps' (*kālādhvan*). L'adepte doit s'affranchir du temps pour parvenir à la libération. Cela se produit notamment par l'inclusion dans le flux respiratoire de périodes de plus en plus grandes du devenir cosmique : avec l'arrêt de la respiration, le temps est finalement englouti (*prāṇacāre kṣīṇe kālagrāsaḥ*) (TS, p. 60) et la Conscience se révèle alors unique dans sa plénitude.

42. Les quatre énergies (ou groupes d'énergies) circulant dans l'univers sont : *bhūcarī*, énergie terrestre ; *dikcarī*, qui se meut dans l'espace et dans les dix organes d'aperception ; *gocarī*, circulant dans la parole (assimilée, on le sait, à la vache) ; et *khecarī*, circulant dans l'éther de la Conscience.

43. Il est à noter que, pour Abhinavagupta, il y a dès le plan suprême de la parole (*paravāk*) une sorte de discours intérieur (*saṃjalpa*) lié à la prise de conscience réfléchie (*pratyavamarśa*) de la parole par elle-même.

pour qualités la connaissance et l'activité [44], Il est mouvement *gati*), source de la manifestation.

Telles sont les interprétations du mot *deva* (dieu) données par les maîtres dans le Śivatanuśāstra [45].

104. Comme Il enseigne, défend, enclôt, ou secourt et fait mûrir [le fruit des actes, le *karman*], Il accorde son aide à tous les êtres. C'est pourquoi Il est appelé Maître (*pati*). Sa nature étant propice, Il est le Bienfaisant (*śiva*) : en Lui rien, en effet, qui ne soit bénéfique.

105. Tous ces traits [qu'on vient de voir] se retrouvent dans une certaine mesure chez Rudra, chez Indra ou dans d'autres [formes divines śivaïtes]. Aussi a-t-on qualifié ici [Śiva] de suprêmement grand (*paramamahat*), afin d'exclure [de notre propos] ces aspects limités.

Le yogin doit, en effet, tendre vers Śiva en tant qu'être absolu, divinité suprême — paramaśiva, paravāk, parasaṃvit ou encore Bhairava, puisque ce dernier est la conscience absolue, indifférenciée, universelle et sans second dans son rapport avec le cosmos : c'est à Lui que mènent les voies de la libération (*upāya*) que nous allons examiner. C'est à cette seule divinité que s'appliquent tous les traits qu'Abhinavagupta a énumérés dans les *śloka* 95 à 104. Les autres formes divines n'en possèdant que certains, les adorer ne mènerait donc pas à la totale libération.

Abhinavagupta conclut ici l'introduction du TĀ. Il va en exposer à grands traits la doctrine en résumant le contenu des 36 chapitres suivants, dont l'enseignement, comme il va le dire, est fondamentalement celui des traditions du Trika et du Krama.

106. Ainsi, obéissant aux ordres de Śiva, je vais montrer ce qu'il faut véritablement connaître (*jñeyasatattva*) selon la conscience [immédiate] qu'on en a soi-même (*svasaṃvit*), selon la raison intuitive (*sattarka*) et les traités du Seigneur, le Trika et le Krama.

« *ityupodghātaḥ* », « telle est l'introduction », écrit Jayaratha, au début de son commentaire sur ce *śloka*, sans qu'on sache si c'est lui ou Abhinavagupta qui le déclare. Du moins cette stance marque-t-elle clairement le début d'une autre partie du premier chapitre.

On remarquera qu'Abhinavagupta, philosophe mais surtout maître spirituel et grand yogin, fait appel pour son traité aussi bien à son expérience mystique qu'à la raison intuitive qu'il définit dans le Tantrasāra (ch. 4, p. 23) comme la lumière de la pure science (*śuddhavidyāprakāśa*) qui efface toute trace de dualité. C'est ainsi qu'il fera découvrir « ce que véritablement il faut

44. Les lexicographes indiens donnent traditionnellement comme sens ou connotations à la racine verbale *DIV* (d'où *deva*), jeu (*krīḍā*), désir (*icchā*) de dominer, murmure (*saṃjalpa*), affaires du monde (*vyavahāra*), éveil (*bodha*), louange (*stuti*) et marche (*gati*). Voir, par exemple, l'article *DIV* dans le *Śabdakalpadruma* (p. 71) de Rāmakāṇṭhadeva.

45. Cette œuvre « Traité du Corps de Siva », ne nous est pas parvenue.

connaître », c'est-à-dire, comme le note Jayaratha, la libération des liens de l'existence.

Par 'ordre de Śiva', précise Jayaratha, il faut entendre celui du *guru* car : « Le maître, dit-on, c'est Śiva et Śiva, c'est le maître. Eux mis à part, il n'y a point de maître ». Seul l'ordre du maître donne l'autorité [46] nécessaire à l'enseignement ou à l'accomplissement des rites.

Les 'traités du Seigneur', ce sont les Āgama śivaïtes dualistes — ceux du Siddhānta — qui forment en effet l'enseignement général (*sāmānyaśāstra*), sur la base duquel sont édifiés les enseignements particuliers (*viśeṣāgama*), ésotériques, non dualistes du Trika et du Krama. Le premier est ainsi nommé, dit Jayaratha, à cause des trois énergies, Parā, Parāparā et Aparā, le Krama étant *catuṣṭayārtha*, ce qui se réfère à la quadruple séquence de ce système : émission, permanence, dissolution, indicible (*sṛṣṭi, sthiti, saṃhāra* et *anākhya*).

DE QUELQUES NOTIONS FONDAMENTALES (107-166)

107. Les trois énergies [de Śiva], la Suprême, [l'Intermédiaire et l'Inférieure], brillent dans l'émission, la permanence et la résorption [cosmiques], ainsi que dans le Quatrième [moment, les énergies] s'élevant ainsi à douze.

Chacune des trois énergies étant censée être présente dans les quatre moments de la manifestation, on compte quatre fois trois énergies, c'est-à-dire douze. Ces douze énergies sont les douze Kālī du système Krama, dont la première, la créatrice, *sṛṣṭikālī*, émet le monde. Leur ensemble forme la roue des énergies de la Conscience [47].

108. Tel est Śiva, le suprême, dans la plénitude de sa nature. Ceux qui adorent [la Roue de] ces [douze énergies] sont parfaitement unis à Lui (*pariniṣṭhita*).

Ils ne font plus qu'un avec Śiva, dit Jayaratha : *tadaikātmyabhājo bhavanti* (p. 152).

109. Les traités déclarent que ces énergies se différencient, leur nombre augmentant et diminuant sous l'effet de la liberté divine.

46. *adhikāra* : habilitation, aptitude à énoncer efficacement (et notamment à transmettre) les mantras, donc à enseigner. L'*adhikāra* est donc indispensable au maître (*ācārya*, *deśika*, cf TĀ 16. 295).

47. Abhinavagupta traite de la roue des énergies au chapitre 4, *śl.* 122 sq. Sur cette roue des énergies, voir *Hymnes aux Kālī*. Sur les quatre fonctions : *sṛṣṭi*, etc., voir *MM*, pp. 138-141.

110-111. Ainsi Bhairava apparaît sous forme de Héros solitaire (*ekavīra*), de couple (*yāmala*), il se montre doué de trois, de quatre énergies, il a un quintuple aspect, se manifeste comme orné de six, sept, huit, neuf et dix énergies (*kalā*). Il apparaît aussi comme doué de onze artisanes, ou encore comme le maître de la grande Roue des énergies aux douze rayons.

112. [Enfin], Maître tout-puissant (*prabhu*), Souverain possesseur de la totalité de l'énergie, Il se déploie sous la forme des mille rayons, voire des rayons au nombre infini de la roue universelle (*viśvacakra*).

La toute-puissance de Śiva apparaît notamment dans la multiplicité des énergies qu'Il manifeste, emplissant l'univers de leur gloire. Il peut cependant être adoré seul, en Héros solitaire. Il est alors, dit Jayaratha, 'Mṛtyujit', 'Vainqueur de la mort', forme originelle de la divinité. Bhairava absolu, le 'Seigneur immortel' (*amṛteśa*), est, de fait, décrit dans le troisième chapitre du Netratantra consacré précisément au *netramantra,* nommé aussi *mṛtyujit.* A ce même ouvrage Jayaratha paraît aussi renvoyer pour la forme du couple (*yāmala*), bien que le Netratantra ne soit pas un Yāmalatantra.

Les trois énergies sont Parā, Parāparā et Aparā, propres, dit Jayaratha, à la tradition du Kula (*kulaprakriyā*). Les quatre sont Jayā, Vijayā, Jayantī et Aparajitā, les quatre 'sœurs' de Tumburu, le dieu du Vīṇāśikhātantra. Les cinq sont les cinq *mūrti,* Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa et Īśāna formant les 'faces' de Śiva ; une citation les attribue au Siddhānta, c'est-à-dire à la tradition āgamique dualiste. Les six sont Viśvā, Īśikā, Raudrī, Vīrakā, Tryambikā et Gurvī. Les sept sont les sept Mères, les *saptamātṛkā* : les déesses Brāhmī, Māheśvarī, Kaumārī, Vaisṇavī, Vārāhī, Indrāṇī, Cāmuṇḍā, qui deviennent huit si on leur ajoute Aghorā (les *aṣṭāmātaraḥ*) et neuf si on place Navātmā au milieu des huit autres. Les dix ont pour nom Umā, Durgā, Bhadrakāli, etc. Les onze divisions sont les onze portions de la Roue (*khaṇḍacakroktāḥ*). Les douze sont évidemment les douze *Kālī.*

Pour la roue à mille rayons, Jayaratha renvoie au Triśirobhairavatantra, sans citer le texte « car ce serait trop long ». Quant au nombre infini des énergies, il résulte de « l'infinité des mondes, etc. (*bhuvanādīnām ānantyāt*) », c'est-à-dire de l'infinité des divisions et aspects de l'univers.

113. Ces roues se distinguent par des traits propres à chacune de leurs catégories (*varga*), décrits en divers passages [des Ecritures].

114. Le Triśirobhairava[tantra] dit que le Seigneur, par la diversité de ses aspects, règne sur six roues de 4, 6, 8,12,16 et 24 [énergies] [48].

115. D'après [ce texte], les noms des déesses des roues découlent de l'idée que l'on se fait de leur nature, qui est liée à la méditation (*dhyāna*) de

48. *catuṣṣaḍdvirdviganāyogāt* : 4, 6, puis deux fois ces chiffres, soit 8 et 12, puis deux fois ces derniers chiffres, soit 16 et 24.

leurs aspects (*ākṛti*), lesquels varient selon que les activités de ces déesses [ainsi évoquées] sont pacifiques ou redoutables (*saumya-raudra*).

En citant la stance suivante, peut-être tirée du premier *paṭāla* du Triśirobhairavatantra : « Quelle que soit la forme sous laquelle le *sādhaka* l'évoque, pour lui le Seigneur, tel le joyau magique (*cintāmaṇi*), l'assume aussitôt » [49], Jayaratha précise que les formes que peut assumer le Seigneur par le moyen de ses énergies dépendent des vœux de son fidèle. Celui-ci, en effet, selon le résultat qu'il recherche, selon qu'il aspire à la libération ou qu'il souhaite obtenir des pouvoirs surnaturels [bénéfiques ou maléfiques], évoquera par la méditation créatrice la forme divine la plus apte à réaliser ses vœux, et le Seigneur, pour le satisfaire, lui apparaîtra alors, sous la forme qu'il aura évoquée.

116. La puissance créatrice intérieure (*āntarī pratibhā*), manifestation essentielle (*tanu*) de l'unique Seigneur, la Conscience même, est [ainsi] adorée [sous la forme] limitée d'une vague de la Conscience, roue aux énergies pacifiques ou autres (*saṃvidūrmicakram*).

Jayaratha glose *āntarī pratibhā* par *svātantryaśakti*, soulignant ainsi qu'il s'agit bien de la libre puissance créatrice de la divinité, qui toutefois ne se manifestera sous une forme efficace, à travers les roues des énergies, qu'en fonction de ce que l'adepte aura souhaité et selon les formes qu'il aura invoquées dans la méditation ou dans les rites. D'où les *śloka* suivants :

117-119a. Grâce à une invocation telle que : « Puisse-t-il prospérer ! [50] », grâce à la méditation associée à un murmure [intérieur], grâce, en outre, à des actions [rituelles] extérieures, la Déesse-Conscience, devenue évidente, se manifeste extérieurement et apparaît [à l'adepte] comme donneuse du fruit même [qu'il désire]. Le rite de *puṣṭi* consiste à emplir de liquide (*sarasī*) ce qui est desséché : la méditation agit à la manière de l'eau pure du rite puisqu'elle donne un rôle prépondérant à ce processus [le fait d'emplir de liquide : ici, de force divine].

49. Au sujet des formes sous lesquelles ces déesses doivent être adorées, Abhinavagupta se réfère lui-même au Triśirobhairava/Triśiromata, aux *śloka* 255-256 du troisième chapitre (*infra* p. 199).

50. « *syāt puṣṭir* » : *puṣṭi*, de *PUṢ*, être nourri, prospérer, s'accroître, désigne la prospérité (surtout corporelle), la richesse, le bien-être. Dans une tradition marquée par le régime des moussons, la prospérité est liée à l'humidité et s'oppose à la sécheresse. L'union mystique est union avec la 'saveur' (*rasa*) divine. Or *rasa* est saveur mais aussi suc. Le bien-être physique ou la jouissance de la 'saveur' divine peuvent ainsi résulter, analogiquement, d'une méditation ou de rites provoquant la venue du *rasa* : comme l'eau domine quand vient la mousson, comme un corps prospère est onctueux, empli de suc, ainsi la présence divine 'inonde', comme le ferait l'eau, l'adepte qui l'a invoquée.

119b-120. Les phonèmes qui, par nature, produisent du suc, en particulier une dentale et une labio-dentale [51], quand ils sont associés à certains autres phonèmes et deviennent des germes, *bīja[mantra]*, manifestent [cette sorte de] conscience.

121-122. Pourquoi donc l'énoncé murmuré (*saṃjalpa*) d'un [mantra] tel que « Fais prospérer ! Emplis de ce *rasa* ! », dont la nature est celle du *vikalpa*, ne pourrait-il pas emplir lui aussi cette [conscience] ? Cette action est accomplie quand [on dit] : « Ce nectar, ce lait, ce beurre, sources de force, puissé-je grâce à eux faire fructifier le germe [qui donnera naissance à] cet [être] » [52].

123. Ainsi, selon que les êtres désirent les expériences sensibles (*bhoga*) ou la libération (*mokṣa*), ils adorent le Seigneur de l'univers, Bhairava, qui est Éveil sous une forme limitée ou illimitée.

On voit, par le commentaire de Jayaratha, que ce sont les *sādhaka*, qui sont *bubhukṣu*, désireux de pouvoirs et d'expériences sensibles surnaturelles, qui adorent Bhairava sous une forme 'limitée', c'est-à-dire sous la forme d'une divinité tantrique particulière qui, adorée selon les rites prescrits, leur accordera ce qu'ils cherchent. Ceux qui désirent la libération (les *mumukṣu*), par contre, s'adressent à la divinité suprême illimitée (*nirargala*). Mais, précise Jayaratha, même sous son aspect limité, la divinité reste en essence indifférenciée : c'est cette essence suprême, seule, qui l'anime et sans elle rien ne se réalise. Se référant à la Bhagavadgītā (9. 23-25), Abhinavagupta va d'ailleurs développer l'idée que toute adoration d'une divinité particulière s'adresse en réalité à la divinité suprême.

124-127. Le Maître divin (*guru*) a en effet enseigné que « les fidèles d'autres divinités [c'est à Moi, en réalité, qu'ils sacrifient] [53] ». Ceux-là, qui jugent digne d'un sacrifice quelque [divinité] distincte de la conscience, s'ils examinaient ce qu'ils considèrent [ainsi], comprendraient que [cette divinité, en réalité,] n'est pas différente de la Conscience.

Étant expansion de la subjectivité absolue (*ahantāprathātmanaḥ*), faite d'une prise de conscience globale sans limite (*avicchinnatāmarśarūpā*), la [Conscience] se déploie d'elle-même et n'a pas besoin [de culte] précédé d'une injonction (*vidhi*). Cette dernière dont la nature est celle d'une création (*sṛṣṭyātmā*) doit, par contre, précéder [le culte

51. Il s'agit de la sifflante dentale *SA* et de la labio-dentale *VA* : *SA* est souvent nommé *amṛta*, nectar (ainsi TĀ 3.156). *VA*, « germe de Varuṇa », est associé à la pluie et fait donc prospérer (cf. Jayaratha, TĀ 3.156). La mention de ces deux phonèmes est donc tout à fait justifiée ici. Leur association à « d'autres phonèmes » vise le mot *svāhā* dont ils forment les lettres initiales, mot que l'on prononce en versant l'oblation qui est liquide et qui fait prospérer.

52. Jayaratha (p. 191) précise que le germe (*bīja*) ici mentionné est l'embryon qui formera un être humain.

53. BhG 9. 23.

des] divinités, car celles-ci, relevant du connaissable, sont des créations surgissant sous l'effet de l'énergie, tandis que la Conscience, sous forme de 'Je' absolu (*ahaṃrūpā*), est éternelle et a pour nature de se déployer d'elle-même (*svaprathanātmikā*). L'injonction est commandement (*niyoga*) et impulsion créatrice, ou [pouvoir de] faire advenir (*bhāvanā*) [54] ; [ce pouvoir] est triple, il consiste en une incitation à agir (*codana*).

128-131. Les dieux, Indra, etc., ne peuvent être atteints (*siddha*) qu'à la suite d'une injonction, mais il n'en est pas de même pour la Conscience, le 'Je' absolu (*ahaṃbodha*). Ceux qui [sacrifient] ainsi à ces divinités ne voient apparaître que ce qui relève du connaissable. Bien que connaissant cette [Conscience], ils ne la connaissent pas [vraiment]. C'est là ce que dit [la Bhagavadgītā] : « Mais comme ils ne Me connaissent pas dans ma réalité, ils s'écartent [de Moi] » [55], et cet écart est la chute même dans l'essence du limité. C'est pourquoi il a été dit : « Ceux qui célèbrent le culte des divinités vont aux divinités », etc., mais ceux qui immergent le connaissable [dont relèvent ces divinités] dans ce qui les dépasse découvrent en elles l'illimité, la permanence faite de la Conscience : « ces dévots-là viennent à Moi » [56].

132. Partout, ici, le mot 'Je' (*aham*) signifie uniquement (*ekavācaka*) 'Conscience' (*bodha*), que désignent aussi les termes de « Bénéficiaire » et de « Seigneur », si l'on envisage celui qui fait le sacrifice et celui à qui il s'adresse.

Dans les *śloka* 124 à 131, Abhinavagupta renvoie aux stances 23 à 25 du neuvième chant de la Bhagavadgītā qu'il cite partiellement et que voici :

23. « Les fidèles d'autres divinités qui, pleins de foi, les honorent par des sacrifices, c'est à Moi, ô Fils de Kunti ! qu'en réalité ils sacrifient sans qu'il y ait d'injonction.

24. « Car c'est Moi qui suis le Maître et le bénéficiaire de tous les sacrifices. Mais comme ils ne Me connaissent pas dans ma réalité, ils s'écartent [de Moi].

25. « Ceux qui célèbrent le culte des divinités vont aux divinités ; ceux qui célèbrent celui des Mânes vont aux Mânes ; ceux qui honorent les esprits vont aux esprits ; ceux qui M'honorent viennent à Moi ».

Pour Abhinavagupta, qui suit en cela la Bhagavadgītā, ceux qui adorent les divinités, « Indra ou les autres », rendent en réalité hommage à l'Absolu

54. *niyoga* pour les uns, partisans de Prabhākara, *bhāvanā* pour d'autres, partisans de Kumārila.

55. BhG 9. 24. Le verbe final, *calanti*, peut se traduire par : « ils retombent dans l'existence ». Ils demeurent dans le monde ou s'écartent de l'Absolu dans la mesure où ils n'adorent pas celui-ci mais des divinités qui, n'étant pas au plan de l'Absolu, relèvent du plan du connaissable et non de celui du connaisseur.

56. Id. 9. 25.

divin, au 'Je', à la suprême Conscience. Reprenant, d'autre part, la formule de la Bhagavadgītā (9. 23) [57] qui renvoie à la règle védique selon laquelle tout sacrifice doit être précédé d'une injonction concernant les choses à faire, et suivant en cela la Mīmāṃsā dont il utilise la terminologie, Abhinavagupta explique que l'injonction est un commandement donnant la règle à suivre (*niyoga*).

Cette injonction possède le pouvoir de faire advenir (c'est le sens du mot *bhāvanā*) l'action sacrificielle. Elle est en cela une incitation à agir, *codana.* Dans cette *bhāvanā*, mouvement créateur de l'agent du rite tendant à un résultat, la Mīmāmsā distingue trois éléments : ce qui doit être obtenu (le fruit du sacrifice), ce qui sert à l'obtenir (le sacrifice) et les moyens matériels pour l'obtenir (les offrandes).

Pour Abhinavagupta, cette injonction, avec la *bhāvanā* qui 'fait advenir' ce qu'on recherche, a pour effet de faire apparaître ce que l'adorateur désire obtenir : des pouvoirs surnaturels, le ciel (*svarga*), etc.

L'injonction, traditionnellement définie comme 'ce qui fait se produire ce qui n'existe pas encore (*apravṛttapravartanātmā*)', est, à cet égard, comparable à un acte de création, d'émission (*sṛṣṭi*).

Les divinités, elles aussi, relevant du plan du connaissable (*vedya*) puisque inférieures à la Conscience absolue, se situent ainsi au niveau de l'émanation cosmique aux différents aspects de laquelle elles président (ce sont des *kāraṇa* ou *kāraṇeśvara*). Elles sont également suscitées, dans la mesure où l'on doit les faire venir, par des rites appropriés, sur le lieu du culte. Si tout cela est nécessaire pour les dieux, cela ne l'est pas pour la Conscience, le 'Je' absolu, qui est toujours là, spontanément manifeste (*sakṛdvibhāto'yam ātmā*), comme Jayaratha le rappelle (p. 165), ce qui entraîne pour lui l'inutilité de *vidhi.*

133. La Conscience seule, proclame-t-on, est le sacrifiant [58] et ce qui est sacrifié, et non quelque autre forme [59] [divine]. On ne peut dire qu'elle est une divinité.

134-135. L'injonction ne la concerne pas, ni les mantras ou autres [textes] sur lesquels cette [injonction] repose. Cette conscience, s'occultant elle-même, parvient au niveau de l'inerte (*jaḍapada*) (134). Voilée, dévoilée, elle devient [tout ce qui existe], depuis les dieux jusqu'aux plantes, ses deux aspects — sensible et insensible — étant eux-mêmes infiniment divers.

136. Elle est [absolument] libre. Qui ne pourrait la percevoir ? Comme le dit le Triśirobhairavatantra, celui qui la connaît est parfaitement

57. *avidhipūrvakam.*

58. *yājamānī*: le sacrifiant est normalement celui au profit de qui est fait le sacrifice ; ce n'est pas lui l'exécutant du rite, mais la Conscience formant la réalité ultime de toute chose, et qui est aussi bien le sacrifiant, le sacrificateur que l'oblation. C'est à Elle, Réalité absolue, que s'adresse, en vérité, le culte qu'on croit rendre aux divinités.

59. *ākṛti*: la forme spécifique qui distingue celui qui la possède des possesseurs de toute autre caractéristique. Ces diverses divinités se distinguent ainsi les unes des autres, et surtout de la Conscience qui n'est pas une divinité, mais l'absolu dont celles-ci émanent.

éveillé. La modalité du connaissable est en réalité un attribut de la Conscience, l'ombre [que projette le manifesté] ne peut donc l'obscurcir.

137. Ce qu'on appelle personne (*pudgala*) [60], individu (*aṇu*), etc., qui en forme la partie sensible (*ajaḍa*), repose sous des aspects nombreux et variés dans sa portion non voilée (*anāvaraṇabhāgāṃśe*).

138. Bien qu'il n'y ait pas de division réelle dans l'immuable Conscience, la disparition graduelle des voiles qui la recouvrent la caractérise cependant.

Abhinavagupta annonce par ce *śloka* la partie suivante (*śl.* 140 à 232) de ce premier chapitre où il va décrire à grands traits les voies de la libération. En suivant une de ces voies, le fidèle verra disparaître graduellement, sous l'effet de la grâce divine, les voiles qui lui dissimulent la Conscience indifférenciée, seule réalité sous-jacente à la manifestation cosmique dont elle est la cause et l'origine.

Les *śloka* que l'on vient de voir (133-138) ont rappelé que la Conscience étant libre, autonome (*svatantra*), se voile elle-même en revêtant les formes infiniment variées du cosmos. Mais, même voilée, même au niveau de 'ce qui est insensible' (*jaḍa*), elle reste présente et elle est perceptible à l'être éveillé. Dans la mesure où la manifestation n'est en effet qu'une transformation de la Conscience, elle en conserve le trait essentiel, celui de rester toujours accessible à l'être humain : comme on vient de le lire, l'ombre (*chāyā*) que le monde étend sur la lumière absolue du divin ne peut cacher cette lumière à l'être parfaitement accompli (*saṃsiddha*) qui, comme le dit Jayaratha, perçoit dans sa réalité divine l'infinie diversité de l'univers : *vaicitryam yo vetti sa sambuddhaḥ*.

139. On exposera tout cela longuement, en traitant de la chute de l'énergie [61], lorsque, une fois achevée [la description de] l'étape suprême, ce qui concerne [l'aspect] grossier sera examiné.

La grâce pouvant être intense (*tīvra*), moyenne (*madhyama*) ou faible (*manda*), la disparition des voiles recouvrant la Conscience se fera selon une progression plus ou moins rapide. Abhinavagupta, en annonçant qu'il traitera plus loin de ce dévoilement graduel, a probablement en vue les trois voies : *śāmbhavopāya*, voie de Śiva (chapitre 3), qui suppose une grâce intense, *śāktopāya*, voie de l'énergie (chapitre 4) où la grâce est moins forte et *āṇavopāya*, voie de l'être limité (chapitre 5), où elle est faible et où sont utilisés des moyens 'grossiers' : récitation des mantras, méditation, postures, etc., ces trois voies pouvant être mises en correspondance avec les trois déesses, Parā, Parāparā et Aparā.

60. On remarquera l'emploi du terme *pudgala*, d'usage surtout bouddhique, pour désigner l'être individuel. Ce terme se trouve toutefois dans le MVT 1. 19, qui l'applique aux 'huit *vijñānakevala* '.

61. Comme on l'a dit ci-dessus (introduction, pp 44-51), le chapitre 13 du TĀ est consacré à *śaktipāta*, la chute de l'énergie, c'est-à-dire à la grâce.

LES VOIES DE LA LIBÉRATION

140. Tandis que l'Omniprésent manifeste à certains sujets conscients sa propre essence en sa plénitude, à d'autres, Il la manifeste progressivement.

141. La manifestation de son essence qui est la réalité immanente à toute chose, telle est pour les êtres limités la connaissance suprême. Toute autre connaissance lui est inférieure et présente de multiples aspects.

142. Cette [connaissance, suprême ou autre], se manifeste selon une voie directe (*sākṣāt*) et selon des voies indirectes qui en procèdent et se différencient de manières variées.

L'accès direct à l'Omniprésent, précise Jayaratha, est la voie de Śiva, nommé en l'occurrence Śambhu, le Bénéfique, d'où l'appellation de 'voie de Śambhu' (*śāmbhavopāya*), appellation construite sur l'adjectif *śāmbhava* : de *Śambhu*. On obtient par elle la connaissance suprême (*parajñāna*). C'est cette voie même qui, parvenue à son apogée (*parāṃ kāṣṭhām*), est appelée 'non-voie' (*anupāya*). L'*anupāya*, en effet, ne peut être décrit comme négation (*niṣedha*) de toute voie. La voie menant au *śāmbhavopāya* est celle de l'énergie (*śāktopāya*), à laquelle conduit la voie de l'être limité (*āṇavopāya*). Il n'y a donc pas de véritable rupture entre les voies.

143. Chacune de ces diverses voies se subdivise selon que, vis-à-vis d'elle-même ou des autres, elle est conditionnante ou conditionnée, selon qu'elle se présente de façon totale ou partielle, selon qu'elle opère de façon médiate ou immédiate.

D'après le commentaire, les trois voies se divisent chacune en deux, selon qu'elles opèrent ou non de façon directe (*sākṣādupāyatva*), selon qu'elles sont conditionnées ou conditionnantes (*dvāradvāribhāvena*). On a donc six voies. Celles-ci se divisent en deux, selon qu'elles se présentent ou non de façon plénière (*pūrṇatvāpūrṇatvena*), ce qui fait douze. Ces douze se divisent elles-mêmes en deux, selon qu'elles fonctionnent de façon médiate ou immédiate (*vyavahitāvyavahitatvena*), d'où vingt-quatre variantes de la voie que peut suivre l'adepte pour parvenir à la libération.

Abhinavagupta, ayant défini précédemment (*śl.* 26) la connaissance (limitée) comme ignorance et ayant cité (*śl.* 27) la formule des Śivasūtra : « la connaissance est le lien », précise sa pensée sur ce point :

144. La voie de la connaissance n'est pas considérée [par nous] comme ignorance, mais comme connaissance subtile. La voie suprême, [celle de Śiva], elle, est [faite de] volonté (*icchā*).

Abhinavagupta précise ainsi que la connaissance acquise par la voie de Śiva n'est en aucune manière celle du monde empirique liée à la dualité : elle n'est pas 'grossière' (*sthūla*) comme celle-là, mais subtile (*sūkṣma*). Nous verrons, en effet, dans le troisième chapitre, qu'elle consiste en une vision

intuitive non discursive de la réalité divine et de la nature du cosmos, notamment tel qu'il apparaît [sous-tendu] par la parole de Śiva opérant sous la forme de phonèmes sanskrits et de mantras. La voie de l'être individuel, quant à elle, relève de l'énergie d'activité (*kriyāśakti*) puisque c'est la voie des pratiques et de l'action rituelle. Se référant à cette voie Abhinavagupta ajoute :

145. Les modalités, que sont 'voie' et 'but' (*upāyopeyabhāvāḥ*), tiennent à une erreur propre à la connaissance grossière inhérente à l'énergie d'activité, seule cause de lien et de délivrance.

L'erreur (*bhrānti*) propre à la connaissance limitée consiste essentiellement en la perte de l'intuition de la plénitude propre à la Conscience indifférenciée, d'où l'apparition des couples d'opposés et notamment de la dichotomie voie et but : en réalité, il n'y a qu'un seul but, Śiva, suprême lumière consciente ; à quoi bon accumuler les moyens pour parvenir à ce qui est partout et toujours évident ? Le but ultime n'est en rien concerné par la diversité des voies.

Comme le rappelle Jayaratha, l'énergie d'activité du Seigneur est la cause de la diversité de l'univers, avec ses erreurs et ses contradictions : « Tout cela n'est rien d'autre que le déploiement du suprême Seigneur (*parameśvara-sphāra evāyam*) ». Si on l'ignore, le monde est un lien ; si on le reconnaît, on est libéré.

146. Ce qui fulgure immédiatement, en toute évidence, à l'orée de la connaissance (*ādyā*), dans la pure conscience globale de soi, dans l'unique domaine indifférencié, c'est ce qu'on proclame volonté.

icchā désigne donc la volonté prise dans son élan, jaillissement soudain, évident par lui-même.

ādyā , l'orée de la connaissance, premier instant de la vision, qui fulgure sous forme de prise de conscience de soi, sans passer par aucun moyen, est l'épanouissement ininterrompu de l'énergie de volonté propre à la voie de Śiva.

147. De même qu'un objet apparaît clairement à celui qui a les yeux grands ouverts sans qu'il ait à viser un but, ainsi [se révèle] à certains êtres extraordinaires la nature de Śiva.

148. Mais si, par une recherche progressive portant de façon répétée sur une certitude à base de *vikalpa*, on accède à une prise de conscience globale (*parāmarśa*), cette [voie] est connue comme voie de la connaissance.

Une seule prise de conscience suffit dans la voie supérieure, mais dans cette voie-ci la prise de conscience doit se renouveler ; on ne parvient au *nirvikalpa* qu'après avoir purifié et éliminé les tendances à la dualité. Jayaratha donne cet exemple : on se concentre d'abord sur la pensée : « le Soi, c'est tout ceci » et l'on élimine peu à peu ce qui fait obstacle à la certitude

quant au Soi. On nomme cette voie *jñānopāya* parce qu'elle développe l'énergie cognitive.

149. Par contre, [le moyen] opérant à l'égard de la réalité extérieure [et toute objective] produite par l'imagination constructrice est ce que l'on considère traditionnellement comme étant la voie de l'activité. Néanmoins, la différence [entre ces voies] n'en implique aucune quant au but : la libération (*apavarga*).

150-151. En effet, comme le dit le vénérable Gāmaśāstra [62], « l'activité ne diffère pas réellement de la connaissance qui, quand elle s'est déployée (*rūḍha*), s'achève en yoga. Le yoga n'est pas autre [que la connaissance], l'activité n'est pas autre qu'elle. Aussi l'intuition dynamique en acte (*mati*), qui s'est élevée à la cime des niveaux de la réalité, est-elle désignée par le terme 'activité' quand se sont apaisées les imprégnations (*vāsanā*) de notre propre conscience empirique (*citta*). »

Abhinavagupta éclaire cet aphorisme du Gāmaśāstra en disant :

152-153. Les imprégnations de notre propre conscience sont dues aux impuretés d'illusion et d'action ; l'intuition (*mati*), qui a pour nature propre la conscience, est cause de leur disparition, elle repose (*adhiśāyinī*) dans l'ensemble des niveaux du réel, à commencer par le corps. C'est elle, l'activité même, et [donc] le yoga, qui consiste à dissoudre ces niveaux dans la Conscience.

Un exemple montre qu'il n'y a aucune différence entre connaissance et activité :

154. En vérité, même dans l'activité ordinaire, l'idée de se mouvoir, intérieure d'abord, devient action d'aller quand elle pénètre dans le corps, dans l'espace et dans les organes moteurs.

155. Ce qu'on nomme activité n'est donc autre que la connaissance. Dès lors, on a pu dire à bon droit [au *śloka* 22] que la connaissance seule est apte à conférer la délivrance.

156. La délivrance (*mokṣa*) n'est autre, en réalité, que le déploiement de notre propre essence, celle-ci n'étant elle-même autre que la conscience de Soi.

La délivrance, *mokṣa*, apparaît ici comme synonyme de liberté absolue. Elle ne consiste donc pas à simplement se libérer de quelque chose. Abhinavagupta dira plus loin (*śl.* 161) : « elle est déploiement du Soi ». Elle ne relève

62. Tantra qui n'est connu que par quelques citations, données notamment par Abhinavagupta dans le TĀ : il est cité dans le seizième chapitre à propos du rôle et de la nature des mantras.

donc pas du simple fait de se délivrer de quelque entrave. C'est en ce sens qu'il déclare aussi :

157. Les énergies, activité, [connaissance et volonté], ne s'ajoutent pas à la conscience puisque, logiquement, rien n'existe qui soit sans conscience (*asaṃvit*) et qu'on ne peut pas poser ou soutenir l'existence [hors de la conscience] d'un sujet porteur de propriétés (*dharmin*) [c'est-à-dire porteur de ces énergies].

158. Selon l'enseignement du Suprême Seigneur, il n'y a pas en effet — à la différence de [ce que dit] le système de Kaṇāda [63] — de [sujet] porteur des propriétés caractéristiques (*dharmarūpāṇām āśrayaḥ*) des énergies.

Pour le Trika ou « enseignement du suprême Seigneur », il n'y a pas de différence entre *dharmin* et *dharma*, c'est-à-dire entre Śiva et attributs ou énergies. C'est la Conscience suprême, elle seule, qui apparaît diverse sous l'effet des surimpositions, et, surtout, sous l'effet de sa propre liberté (*sva-svātantryāt*), prenant ainsi l'aspect de la manifestation cosmique. Comme Abhinavagupta l'avait déjà dit au *śl.* 70, que Jayaratha cite ici :
« Quelle différence y a-t-il entre les diverses formes de dieu qu'imaginent les sujets conscients ? Le feu reste identique qu'il fasse cuire ou qu'il brûle. »
« Et si l'on demande quel mal il y aurait à accepter comme Kaṇāda une distinction entre ce qui supporte (*dharmin*) et ce qui est supporté (*dharma*), voici la réponse : »

159. Si les trois énergies, connaissance, activité et volonté, étaient différentes de [Śiva détenteur de l'énergie], il en résulterait que notre affirmation, selon laquelle 'il n'y a qu'un unique Śiva', serait sans réalité :

« En toutes choses mobiles ou immobiles, dit une stance que cite Jayaratha, seul se déploie, en se jouant, l'unique Śiva, Seigneur suprême. »

160. Dès lors, ce qui est conscience est totale liberté et, dans la mesure où celle-ci se diversifie, elle aboutit à de multiples énergies.

161-162. La libération est le déploiement du Soi (*ātmaprathā*). Impossible donc de dire que celui qui possède la connaissance peut ne pas être libéré sous prétexte que [64] d'une cause ne naît pas toujours un effet. La connaissance et la libération n'apparaissant pas [à nos yeux] comme liées par un rapport nécessaire de cause à effet, cet argument est à rejeter.

63. Kaṇāda est le fondateur mythique du système Vaiśeṣika. Selon ce système, les substances, leurs propriétés et actions, sont des réalités, l'*ātman*, le Soi, étant une de ces substances.

64. Comme l'affirme le logicien bouddhiste Dharmakīrti.

163. L'activité est, par essence, connaissance. Mais, comme elle porte en elle-même tout ce qui est 'grossier', on y perçoit la diversité [des choses].

Comme le note Jayaratha, le caractère grossier de l'activité tient à ce que, même au plan interne, apparaît la différenciation entre sujet et objet (*antagrāhyagrahakātmanā bhedena ullāsāt*). La voie libératrice de l'activité — celle de l'être individuel limité — comporte, en outre, tout un ensemble de pratiques corporelles et rituelles qui, relevant de l'action propre au monde manifesté, sont nécessairement 'grossières'. Abhinavagupta ajoute donc :

164. Les moyens de la voie de l'activité (*kriyopāya*) se divisent en moyens perceptibles et en moyens extérieurs (*grāhyabāhya*) qui, se divisant et se subdivisant, sont innombrables.

Les moyens 'perceptibles' (*grāhya*), dit Jayaratha, incluent notamment les pratiques mantriques tel l'énoncé de mantras (*uccārādyāḥ*). Le corps y joue un rôle, mais sans qu'un observateur extérieur puisse s'en apercevoir. Les moyens 'extérieurs' (*bāhya*) sont, par exemple, un bol à offrande, un *maṇḍala* : ils sont extérieurement visibles. La variété des rites, les diverses divisions de la parole, etc., entraînent un très grand nombre de ces pratiques que le TĀ décrit à partir du chapitre 5.

165-166. Ainsi réfute-t-on l'affirmation de ceux pour qui, de la diversité des voies résulteraient diverses sortes de libération. La libération demeure une en dépit de la diversité possible des causes — destruction, disparition, déchéance — mettant fin à l'impureté ou à l'énergie qui l'anime : peu importe la façon dont on brise un pot ou un autre [objet, le résultat est le même].

La distinction entre diverses sortes d'initiations (*kalā-tattva-* ou *bhuvana-dīkṣā*), explique Jayaratha, n'influe pas plus sur le résultat final, la libération, que l'emploi d'un marteau, d'un choc contre un mur, etc., n'influe sur la mise en pièces d'un pot.

SAMĀVEŚA, COMPÉNÉTRATION.

Dans les *śloka* 167 à 232, Abhinavagupta traite de la compénétration (*samāveśa*), ou pénétration (*āveśa*), c'est-à-dire de l'absorption totale en la divinité, selon les trois voies et suivant diverses procédures décrites dans le deuxième chapitre du MVT. Les deux termes y sont employés comme des synonymes.

167. Le Seigneur enseigne cette division en trois voies dans l'Ancien Traité [65] où sont décrites les compénétrations :

168. « La pénétration (*āveśa*) qui se produit, grâce à un éveil intense (*pratibodha*), pour qui est sans pensée (*akiṃcit cintaka*), est dite propre à Śiva (Śambhu).

169. « La compénétration obtenue en méditant uniquement par le cœur sur quelque chose (*vastu*), sans aucun énoncé [66] [de mantra ou autre], est appelée ici 'relative à l'énergie' (*śākta*).

170 « La compénétration qu'on obtient par le moyen de l'énonciation associée au souffle, par discipline des organes, par méditation, grâce aux phonèmes et par fixation sur des points d'appui [67] [corporels ou extérieurs], c'est elle qui est dite à juste titre 'compénétration propre à l'individu' (*āṇava*). »

Après avoir cité successivement les stances 23, 22, et 21 du MVT 2, Abhinavagupta commente la plus haute des voies, celle dite de Śambhu :

171. « Pour qui est sans pensée », [c'est-à-dire] pour celui en qui le *vikalpa* n'opère pas, se produit, comme on l'a dit, la mise à l'unisson spontanée et soudaine (*jhatiti samāpatti*) avec ce qu'il faut connaître [68].

Il s'agit ici de la *samāpatti* du soi conscient, coïncidence ultime avec la Réalité, toute forme de connaissance limitée étant engloutie.

172. Comment cela se produit-il ? Grâce à un éveil très fort, dit le Seigneur, orienté vers ce qu'il faut connaître et qui atteint d'emblée son plein développement.

173a. [Au *śl.* 168] le suffixe '*tas*' (de *pratibodhatas* : éveil) a valeur d'instrumental. Les deux termes (*guruṇā* et *pratibodhatas*) peuvent

65. C'est-à-dire le Mālinīvijayottara, ancien traité du Trika dont (comme l'a dit Abhinavagupta ci-dessus au *śl.* 17) le TĀ rapporte l'enseignement : « Il n'y a rien dans cet ouvrage que le Suprême Seigneur n'ait enseigné dans le MVT ».

66. *uccāra* correspond à la montée du souffle associée à la parole.

67. Le NT 7. 26, énumère 7 *sthāna* correspondant aux Kāraṇeśvara, Brahmā, etc., puis à Śakti et Śiva. Selon le commentaire de Kṣemarāja, ils sont tous situés au-dessous du *dvādaśānta*, donc au niveau du corps. Le *śl.* 231 indique que relèvent de l'*āṇavopāya* toutes les actions rituelles décrites dans le TĀ, certainement visées par l'expression *sthānakalpana* qui désigne tous les points, corporels ou autres, où se fixe l'esprit en vue de la libération. Le TĀ 6. 1-4 précise d'ailleurs que les *sthāna* sont de trois sortes, à savoir corporels, situés dans le souffle, ou extérieurs (*bāhya*), ces derniers étant de onze sortes : *maṇḍala, sthaṇḍila, pātra, akṣasūtra, pustaka, liṅga, tūra, paṭā, pusta, pratimā, mūrti*, c'est-à-dire diagramme rituel, autel ou support de culte, vase ou calice, rosaire, icônes śivaïtes symboliques, crâne incisé, enfin images peintes, gravées, modelées ou sculptées.

68. Voir notre traduction de la *ŚSv 2, 2*, p. 61, note (*Śivasūtra et Vimarsinī de Kṣemarāja*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1980) et des *SpK*, pp. 108-109 et 123.

toutefois être lus comme non liés entre eux [et, dans ce cas], la pénétration (*āveśa*) est produite par un éveil (*pratibodhatas*) dû au maître (*guruṇā*).

173b-174a. La pénétration (*āveśa*), qui est identification au Suprême, consiste à immerger sa propre nature [individuelle] privée de liberté, et ce, du fait de Śambhu primordial (*ādya*), inséparable de ses énergies.

Ici, l'énergie est *icchā* , volonté ou impulsion créatrice de la divinité.

174b-176a. [Le verset 168] signifie, en effet, que ce qui est éminemment digne d'être connu, s'épanouit spontanément, de façon soudaine, au-delà de toute certitude [d'ordre intellectuel] (*niścaya*), subjuguant le sujet conscient [limité] qui se reflète dans le miroir de l'intellect. Demeurant ainsi dans le cœur éminemment pur, ce qui est digne d'être connu s'y révèle graduellement dans toute sa gloire.

176b-178a. Double est ce qui peut être connu : l'insensible et la pure conscience. Le premier est imaginaire (*kalpita*), l'autre, véritable. Telle est cette division en deux. La compénétration propre à la part insensible a pour forme spécifique le reflet ; la compénétration propre à la conscience absolue (*caitanya*) est pure identité.

178b-179a. C'est pourquoi la compénétration propre à Śambhu (*śāmbhavasamāveśa*), est une conscience indifférenciée, indépendante de toute méditation, etc., où l'on atteint l'identité à Śiva (*śivatādātmyam*).

179b-180a. Grâce à elle, les certitudes intellectuelles qui se développent ensuite peuvent accéder à l'identité [à Śiva], mais sans pouvoir être [à leur tour] des moyens [d'accès au Suprême].

180b-181a. A ceux qui soutiennent qu'on démontre la connaissance indifférenciée à l'aide du *vikalpa*, nous répondons que celui-ci ne fait que confirmer ce qui est déjà évident (*siddha*) [69].

A ce propos, Abhinavagupta examine le rapport entre la connaissance indifférenciée, *nirvikalpa*, et les connaissances différenciées, *vikalpa*, et il soutient que la prise de conscience indifférenciée est à la source des certitudes intellectuelles (*niścaya*) et non l'inverse. A ceux qui affirment que l'indifférenciation peut être démontrée par les connaissances différenciatrices, celles-ci, est-il répondu, ne font que confirmer ce qui est établi (*siddha*). On ne peut donc atteindre l'évidence par la pensée discursive ou les critères logiques (*pramāṇa*), lesquels ne sont perceptibles que sur un fond de *nirvikalpa*. En Śiva, la certitude de l'existence est l'existence même.

181b-182a. Dire 'ceci est perçu' procède du développement manifeste d'une certitude [d'ordre intellectuel], mais dire 'je perçois' résulte de la puissance de l'identification à l'indifférencié.

69. Abhinavagupta revient sur ce point plus loin aux *śl.* 228-229.

En un premier instant, l'objet est saisi en sa vérité, appréhension directe, globale, non discursive, à laquelle succède une mise en forme intellectuelle, discursive, qui rend la perception assimilable à la pensée rationnelle exprimée dans le langage. Pour Abhinavagupta, le premier moment est essentiel, il est à la source de ce qui suit. Comme le note Jayaratha : d'un objet déjà perçu (*gṛhita*) dans la certitude d'une connaissance discursive, à l'aide de *vikalpa*, on se dit 'je le perçois', mais ce que l'on appréhende ainsi en ce second moment est appréhendé grâce à la fusion avec l'indifférencié du premier moment.

On pourrait objecter : si la pensée différenciatrice peut faire connaître l'objet, mais nullement le créer, alors à quoi servent les voies reposant sur cette pensée ? Le *śloka* suivant répond à cette objection :

182b-183a. La fulguration de la chose dans la conscience indifférenciée, c'est cela l'évidence. Celle-ci ne procède pas de la pensée différenciatrice, car elle est dépourvue de référence objective.

L'évidence relève donc de l'état śāmbhavien ; puis on l'établit à nouveau à l'aide de critères logiques, ce qui a lieu en deux temps :

183b-184a. Que la Conscience soit ou non concernée par la pensée différenciatrice tient uniquement au fait que la Conscience apparaît de façon variable, pure ou impure.

Pure, elle est indifférenciée ; impure, elle devient pensée différenciatrice, le but de la voie de l'énergie étant de purifier la conscience de cette pensée.

184b-186a. Un expert en pierres précieuses peut remarquer les particularités d'un grand nombre de pierres même si elles lui sont montrées de nuit, le temps d'un éclair. Une telle pureté de la conscience est due à la pratique des vies passées ou à la volonté du Souverain (Īśvara) que rien ne restreint. C'est ce qui sera expliqué par la suite.

186b-188. [L'Ancien Traité] décrit cinquante formes de cette compénétration résultant des différences qui existent entre [certains des] 36 *tattva*. [En effet], trois de ceux-ci, être individuel (*puṃ*), science (*vidyā*) et énergie (*śakti*) se divisent respectivement en quatre, dix et trois et 'pénètrent' (*vyāpaka*) tous les autres.

189. C'est pourquoi on les décompte séparément des autres, qui ne sont pas 'pénétrants'. D'autre part, ils [se distinguent] entre eux en étant respectivement : impur, à la fois pur et impur, et pur.

D'après Jayaratha, les trois *tattva, puruṣa, śuddhavidyā* et *śakti* 'pénètrent' (*vyāpyante*), c'est-à-dire sont subtilement présents dans les trente-trois autres. Cela tient, dit Abhinavagupta, à ce qu'ils leur sont 'supérieurs en qualité' (*guṇotkṛṣṭā*). Ils forment, en effet, un niveau de la manifestation cosmique supérieur aux autres niveaux.

En outre, ces trois *tattva* se divisent eux-mêmes. Il y a ainsi, selon les tantras, quatre divisions en *puruṣa*. On distingue, en effet, quatre sortes de

sujets conscients (*pramātṛ*) : les *sakala,* sujets conscients ordinaires, limités ; les *pralayākala,* sujets qui n'échappent à la limitation qu'à la dissolution cosmique ; les *vijñānākala* qui, eux, y échappent par la connaissance et enfin, les dominant tous, le pur sujet connaissant ou conscient, *śuddhapramātṛ.*

Le *tattva* de pure Science (*śuddhavidyā*) est considéré comme se divisant en dix, ces divisions étant celles des dix *kalā* (énergies phoniques parcellisantes), qui vont de l'énoncé (*uccāra*) du mantra *OṂ* suivi de *bindu, ardhacandra,* etc., jusqu'à l'énergie suprême qui transcende la pensée, *unmanā.*

Enfin (selon l'ordre ascendant suivi ici), *śakti* se divise en trois énergies : activité (*kriyā*), connaissance (*jñāna*) volonté, (*icchā*).

L'ensemble de la manifestation cosmique comprend donc les trente-trois *tattva* ordinaires, à quoi s'ajoutent les quatre divisions du *puruṣa*, les dix de *śuddhavidyā,* les trois de *śakti,* soit au total cinquante niveaux ou divisions cosmiques, auxquels correspondront cinquante sortes de *samāveśa,* chacune de ces divisions pouvant donner lieu à une compénétration particulière.

190. Les éléments grossiers (*bhūta*) sont directement perceptibles. Ils sont donc énumérés à part des autres *tattva,* dont l'existence se déduit en allant de l'effet à la cause.

Alors que dans l'ordre de l'émanation, les éléments grossiers découlent de ceux qui les précèdent, c'est à partir de ces éléments directement perceptibles, donc évidents par eux-mêmes, qu'on infèrerait logiquement l'existence de ceux qui, venant avant, sont leur cause.

191. Etre existant (*bhūtam*), c'est, en effet, être perçu par tous comme existant réellement (*sadbhāva*), condition qui est reconnue à ces quatre [éléments], ainsi qu'à l'espace (*ākāśa*).

L'existence réelle des cinq éléments grossiers (y compris l'*ākāśa,* apparemment), dit Jayaratha, est perceptible à tous, aux ignorants comme aux savants, alors que ce dont on doit inférer l'existence à partir d'autres choses n'est accessible qu'à ceux qui savent.

Jayaratha traite à nouveau le thème du *samāveśa*, en partant des cinq *bhautasamāveśa,* liés aux éléments grossiers. La division qu'il en expose est toutefois celle du MVT 2. 17-19, et non celle qu'Abhinavagupta vient de donner.

Ce dernier reprend d'ailleurs une objection tirée du MVT :

192-193. « Mais [dira-t-on] ne devrait-on pas parler plutôt de la compénétration dans les énergies de Śiva, qui est quintuple ? Quelle nécessité y a-t-il de parler ici de l'absorption dans les éléments (*bhautāveśa*), etc. ? On ne saurait justifier cette [façon de faire] en disant qu'on n'a abordé ce sujet qu'accessoirement. Les personnes sans esprit et aux idées changeantes ne sont pas des nôtres ! »

194. [Nous répondrons à cette objection que,] si les traités dualistes affirment la dualité entre le suprême Seigneur et les éléments, etc., nous excluons une telle dualité.

195. En effet, ces trente-six [*tattva*], tout comme n'importe quoi d'autre, ne sont en vérité que la suprême Déesse Elle-même, la libre énergie de Rudra.

196. C'est pourquoi le deuxième chapitre de cet [ancien Traité] décrit la présence en toute forme (*viśvarūpatvam*) des éléments, terre, etc., du fait de leur subdivision en quinze, etc.

Abhinavagupta se réfère ici au MVT 2. 1-7, pour qui « le *tattva* 'terre' se divise en deux : énergie et possesseur de l'énergie, ce qui avec l'essence (*svarūpasahitam*) donne une division en quinze », à laquelle s'ajoutent d'autres divisions correspondant notamment aux sept sortes de sujets conscients, Śiva seul restant indivis. Les cinquante sortes de *samāveśa,* qui elles-mêmes varient selon les trois voies (*ibidem* 21 sq) correspondent, pour le MVT, à toutes ces divisions.

197. Il en est ici comme dans le cas d'un objet qu'on a devant soi et qui est appréhendé dans sa globalité (*niraṃśabhāvasaṃbodha*) à partir des [perceptions partielles de] ses qualités, [appréhendées] séparément.

« De même que pour un objet donné, une cruche ou autre chose, la perception globale de l'objet lui-même, avec toutes ses caractéristiques, résulte de l'ensemble, de la réunion de toutes les perceptions séparées de chacune de ses qualités — une couleur rouge, par exemple, etc. — de même, ici, c'est à partir de la perception partielle des éléments grossiers, etc. [formant la manifestation] qu'apparaît dans sa totalité l'énergie de Rudra. » (p. 224)

198-199. Ainsi ceux qui, en se purifiant du flot des *vikalpa* par [l'étude des] textes révélés, adorent le Seigneur suprême omniprésent à partir de ses attributs (*dharma*) — indifférenciation, permanence, majesté, etc. — qui, étant des aspects de son énergie (*śaktirūpatvāt*), se trouvent en lui, ceux donc qui l'adorent à partir de ces derniers dans leur totalité ou en partie seulement,

200. ceux-là, par la force (*pāṭavāt*) [70] de ces attributs, qui sont présents [également] dans la diversité de leurs propres *vikalpa* (*svavikalpāntāḥ*), atteignent hors de toute dualité la plénitude du flot des attributs [et donc Celui qui en est] le Porteur.

201. C'est pourquoi l'éminent Vidyāpati [71] a dit : « Si [la connaissance] d'origine sensible ne percevait pas dans les constructions mentales (*kalpana*) ton Essence indifférenciée, la diversité des perceptions (*saṃvidaḥ*) qui se dessinent en notre for intérieur ne serait pas distinctement manifestée et éprouvée ».

70. Jayaratha glose *pāṭava* par *prabodha,* fait de prendre conscience, compréhension.
71. Vidyāpati : auteur śivaïte ancien dont Abhinavagupta (qui le nomme aussi Vidyādhipati et Vidyāguru) cite plusieurs fois un hymne, le Pramāṇastotra ou Pramāṇastutidarśana dans le TĀ. Cette œuvre n'est connue, semble-t-il, que par de telles citations.

Pour justifier les cinquante compénétrations particulières qu'il vient de mentionner, alors qu'il n'y a qu'une divinité unique à qui il faut s'unir, Abhinavagupta compare leur fonctionnement à celui de la perception empirique qui, selon lui, construit un objet dans sa globalité, à partir des divers éléments qui le constituent et que perçoivent les sens. Il le fait également en voyant dans les moyens reposant sur les *tattva* , etc., un acheminement vers le suprême Seigneur et une adoration de celui-ci à travers ses énergies. Et comme ces énergies, attributs de Śiva (*dharma*), sont présentes aussi dans la manifestation et donc dans la pensée discursive, même à travers elles on pourra atteindre la divinité.

Abhinavagupta cite alors un passage du Mataṅgapārameśvarāgama qui affirme l'identité de Śiva et de ses énergies, et donc le fait qu'on L'adore en les adorant :

202-205a. Comme l'énonce, par exemple, le Mataṅga[tantra] : « Le lieu de séjour du Maître Suprême » — ainsi disaient ceux qui discernent — « est fait des rayons de ses énergies. Lumineuse, [l'énergie] brille, pure, immobile, immuable. C'est la cime suprême, subtile, omniprésente, faite d'ambroisie, sans aucun voile, apaisée, entièrement éprise de la seule Réalité, sans commencement ni fin, bénéfique ; usant de métaphore, on la dit *mūrti* [72], aspect manifeste [de la suprême divinité]. »

205b-206. La raison et le but de cette métaphore tiennent à ce qu'[éprouver] comme évidente la manifestation [des énergies], c'est s'identifier aussitôt au porteur (*dharmin*) [de ces attributs]. Nommés 'énergies', ces attributs sont adorés sous tel ou tel aspect approprié, permettant de s'identifier à Celui [qui les possède].

207. Selon que l'on est plus ou moins éloigné [de la Conscience], on pourra embrasser un nombre limité seulement ou une infinité de ces énergies, soit que l'on fasse usage de la règle [propre aux espèces végétales tel] le *dhava*, soit que l'on [ne tienne compte que de leur] existence (*sattva*) [73].

208. Ainsi, nature propre plénière, lumière consciente (*prakāśatva*), pure conscience (*cit*), nature de Bhairava (*bhairavatvam*), voilà ce qui contient les énergies universelles omnipénétrantes.

209. Sadāśiva, Īśvara, etc., par contre, ne pénètrent pas (*vyāpti*) les [niveaux de la réalité] qui leur sont supérieurs, mais seulement les énergies qui leur sont inférieures. Quand on adore [Sadāśiva, etc.], le

72. Le terme *mūrti*, formé sur la racine *MŪRCH*, solidifier, coaguler, désigne généralement une forme matérielle, une image visible, notamment une image du culte. Il peut s'appliquer aussi à tout ce qui rend sensible, manifeste, la divinité.

73. Le *dhava* est une plante indienne (*Anojeissus latifolia*) ; le genre du *dhava, dhavatā*, est formé de l'ensemble limité des plantes de cette espèce. *sattva*, par contre, est le fait d'exister, il inclut donc l'infinité des choses existantes.

fruit de l'adoration varie selon que ces [déités] sont plus ou moins éloignées [de la Conscience plénière].

210. Ce que nous venons de voir [relève] de ce qu'on nomme [voie] de l'énergie [et repose] ainsi sur le déploiement de la pensée différenciée (*vaikalpikapathakrama*). On l'a exposé ici précisément parce que [la voie de Śiva, qui est celle de] l'indifférencié, est à l'opposé :

211. Celui qui s'élève sur le chemin indifférencié (*avikalpapatha*), quel que soit le trajet qu'il suive pour aller de la terre à Sadāśiva, c'est par ce [trajet]-là qu'il s'identifiera à Śiva.

212. Un cœur très pur, dont la lumière consciente illumine le domaine primordial (*bhūmi*) et resplendissant, s'identifiera à Śiva, la Conscience, grâce à cette [lumière].

213. Telle est la véritable voie relevant de la suprême énergie de volonté, cette compénétration dite de Śambhu qu'expose Śambhunātha [74], le disciple de Sumati.

214. Nous exposons maintenant la [compénétration] propre à l'énergie où le cœur (*cetas*) se révèle clairement sous forme d'intelligence (*dhī*), de pensée (*manas*) et de sentiment du moi (*ahaṃkṛti*). En tant que *vikalpa*, elle apparaît comme faite d'illusion (*māyā*), [mais elle est] en réalité volonté, [connaissance, activité].

215. Bien que la [voie] de l'énergie relève des fonctions d'affirmation (*adhyavasāya*), d'imagination (*saṃkalpa*), de présomption (*abhimāna*) [75] et qu'elle relève à cet égard de l'illusion, c'est dans la connaissance indifférenciée qu'elle s'achève.

Présomption, imagination et affirmation ne sont pas des traits moraux ou psychologiques d'individus particuliers, mais caractérisent une structure mentale universelle : celle des êtres soumis à l'ignorance métaphysique et qui, de ce fait, par 'égocentrisme', ont un comportement tel qu'ils ramènent aveuglément à eux ce qui devrait rester étranger à leur ego (fonction d'*abhimāna*), qu'ils élaborent des projets, des intentions personnels (fonction de *saṃkalpa*) et appliquent à la réalité qui est, en vérité, indifférenciée, des déterminations extrinsèques limitantes (fonction de *adhyavasāya*).

La voie de l'énergie, *śāktopāya* , tout en faisant usage de ces comportements 'égocentriques' qui relèvent du niveau de l'illusion, est animée par l'énergie divine, et mène l'adepte à la compénétration en l'absolu.

74. La tradition śivaïte non dualiste dite d'Ardhatryambaka, qui est celle du Kula et qu'expose Abhinavagupta, eut pour fondateur Macchanda[vibhu]. Celui-ci eut plusieurs disciples dont les noms n'ont pas été conservés, après lesquels vint Sumati, dont le disciple Somadeva eut pour disciple Śambhunātha qui fut le maître en Kula d'Abhinavagupta.

75. *abhimāna* : surestimation de soi, fonction de *ahaṃkāra* ; *saṃkalpa*, intention, fonction de *manas* ; *adhyavasāya*, détermination, appréhension, rôle de *buddhi*.

Le plan où se produit cette pénétration se trouve, selon la doctrine du Trika, présent en tous les êtres. On pourrait donc, dit Jayaratha (p. 239), se demander pourquoi il serait nécessaire de suivre une voie pour le découvrir. Puisque tous peuvent atteindre le *nirvikalpa* sans effort dans le premier instant de n'importe quel désir ou de n'importe quelle connaissance, à quoi bon s'absorber en Śiva ?

Abhinavagupta répond :

216. [Le] domaine (*bhū*) indifférencié propre à Śambhu, [mais] sans plénitude dans l'être asservi, en raison des imperfections [de ce sujet connaissant], s'épanouit spontanément à la disparition de ces dernières.

217. De façon analogue, dans la [voie] de l'énergie existe un état de différenciation (*vikalpa*) où connaissance et activité sont manifestes (*sphuṭā*), bien qu'il y subsiste une [certaine] contraction (*saṃkoca*), comme on l'a dit plus haut.

218. Pour qui s'adonne ardemment à bannir toutes ces contractions, l'énergie qui fulgure rend intérieurement manifeste (*antarābhāsa*) ce qu'il souhaite, [l'identité au Suprême sujet conscient].

219. Mais la pensée différenciatrice (*vikalpa*) n'est-elle pas alors absente de la voie de l'individu ? Non, elle y est aussi présente, mais elle y relève d'autres moyens, tel l'énoncé de mantras auxquels la [voie de l'énergie] ne recourt pas.

220. L'expression 'énoncé [de mantras]' (*uccāra*), doit s'entendre au pluriel [c'est-à-dire comme énoncé de mantras] et d'autres [moyens corporels] qui sont absents de la voie de l'énergie. L'état d'énergie (*śaktitā*) est, en effet, à la fois avec et sans division (*bhedābheda*).

Dans cette voie, dit ici Jayaratha, il y a indivision, puisque l'on n'y trouve pas d'énoncé empirique de mantra, etc., mais il y a division en raison des *vikalpa* .

221. On appelle individu (*aṇu*), en vérité, ce qui relève clairement de la division (*bheda*) ; la voie qui lui correspond est individuelle (*āṇava*). Bien que les certitudes qu'on y peut avoir soient de la nature du *vikalpa,* c'est, en définitive, dans la conscience indifférenciée qu'elle culmine.

222. Mais [dira-t-on que] intelligence, pensée, sentiment du moi, individu pénètrent (*vyāpnuyuḥ*) [76] Śiva ? Non, [ils pénètrent] seulement la réalité qui leur est inférieure. Comment peut-on soutenir une chose semblable ?

76. *vyāp-*, emplir, pénétrer, saturer, imprégner, être inhérent à.

223. C'est qu'en vérité pour nous [qui ne sommes pas dualistes], c'est Śiva seul qui prend toutes ces [formes ou facultés limitées : *tathāvidhaḥ*]. Après avoir caché son essence, Il brille à nouveau [à travers elles] de sa propre lumière.

224-225. Mais même des traités dualistes, tels que le Mataṅga et les autres, le disent clairement : la lumière consciente (*prakāśa*) de Śiva, qui emplit jusqu'aux niveaux inférieurs du réel, réside partout, grâce à quoi le domaine (*padam*) suprême brille aussi au plan de l'intelligence et de la pensée.

226. Ces compénétrations sont toutes deux dirigées vers l'océan de l'indifférencié car, sans accès à lui, il n'y a rien qui puisse exister de quelque manière que ce soit [77].

Les compénétrations dont il est ici question sont celles de la voie de l'énergie (*śāktopāya*) et de la voie individuelle (*āṇavopāya*).

227. C'est pourquoi [le Seigneur] a déclaré qu'il ne faut rien imaginer [78] quant aux fruits, c'est-à-dire quant à la conscience, formule qui suggère indirectement la prééminence de l'imagination fabricatrice (*kalpanā*).

228. Pour ceux-là mêmes qui pensent que la validité (*prāmāṇatā*) de [la connaissance indifférenciée] dépend du *vikalpa*, pour eux, la connaissance indifférenciée repose sur la succession des *vikalpa*.

229. [De façon analogue], un joaillier peu expérimenté ignore au début [la valeur des pierres précieuses], mais, après des expériences et des recherches répétées, il atteint finalement une connaissance indifférenciée (*avikalpa*) qui se passe de tous ces procédés. On le déclare alors expert en pierres précieuses.

230. La voie de Śiva est pure indivision ; la voie de l'énergie est à la fois avec et sans division (*bhedābheda*) et la voie de l'individu est division.

231-232. Tout le détail des actions [rituelles] qu'on exposera clairement par la suite relève, en fait, exclusivement de cette dernière forme de connaissance (*vijñāna*) et de sa voie. L'action, de fait, n'est rien d'autre qu'une connaissance liée à la [temporalité] (*kramātmatām*) afin de servir de voie (*upāyavaśataḥ*). C'est cette connaissance qu'on nomme alors activité.

77. On a vu plus haut (*śl.* 180-181) le rapport de dépendance qu'Abhinavagupta établit entre le *vikalpa* et le *nirvikalpa*.

78. Abhinavagupta cite approximativement le premier hémistiche du *śl.* 2. 25 du MVT où, après avoir énuméré les 50 *samāveśa*, ce texte ajoute : « les sages ne doivent pas imaginer qu'il y a ici des différences quant aux fruits [obtenus], quant à la conscience [atteinte]. »

Contrairement aux śivaïtes dualistes, pour qui la souillure (*mala*) est une substance matérielle (*dravya*) et ne peut donc être effacée que par une action matérielle, c'est-à-dire rituelle, Abhinavagupta affirme que la souillure, c'est l'ignorance et que la connaissance seule donne la libération. Le TĀ, reprenant l'enseignement ancien du Siddhayogeśvarīmata, puis du MVT, est toutefois empli de prescriptions rituelles : ce qui relève de l'*āṇavopāya* occupe, en effet, la presque totalité des chapitres 6 à 37 de cet ouvrage. Cela pourrait paraître contradictoire. D'où l'affirmation que l'action rituelle est, en réalité, la connaissance en tant que soumise à la temporalité.

LE MAÎTRE SPIRITUEL ET SES DISCIPLES

233. La cause principale [de la délivrance] est la parfaite connaissance, qu'elle réside en soi-même ou en autrui. En effet, les manifestations (*vibhūti*) de soi et d'autrui [c'est-à-dire de maître et disciple] ne sont que constructions imaginaires.

Selon Jayaratha (p. 251), en vérité, c'est la seule Conscience absolue (*saṃvit*) qui fulgure en manifestant soi, autrui, ainsi que toute chose (*svaparādyābhāsatayā*).

234. Quels que soient ceux en union avec qui le maître fulgure et qui relèvent toujours également de l'imagination fabricatrice (*kālpanikā*), [le maître] ne forme qu'un [avec eux]. On le déclare [dès lors] accompli et libéré (*siddho muktaśca*).

« Que le maître spirituel, explique Jayaratha (p. 251), fulgure, [c'est-à-dire existe en tant qu'animé par la lumière vibrante de la Conscience], en lui-même seulement ou en union avec un disciple ou avec tout autre plan de la réalité, aucune division n'existant dans la manifestation tant de lui-même que d'autrui, la prise de conscience (*vimarśa*) qu'il en a consiste en une masse compacte et impénétrable de conscience (*ekaghanasaṃvidrūpa*). Comme il n'a, dès lors, d'autre conscience que celle de cette union fulgurante (*aikyasphuraṇāvadhiḥ*), le soi étant un (*eka ātmā*), on dit de lui qu'il est accompli (*siddha*), libéré, c'est-à-dire qu'il jouit de la condition du suprême Seigneur (*pāramaiśvarya*). Ayant conscience de l'unité de sa propre conscience, il parvient à l'unité avec la suprême Lumière consciente. »

235. Quelle que soit [l'étendue] de sa lignée (*saṃtāna*), le maître est à sa mesure. Il est, dit-on, fait de connaissance parfaite (*samyagjñāna*). Dès lors, [en libérant autrui] il est libéré par soi-même.

236. Quand on dit que le *jñānin* libère sa lignée (*svasaṃtāna*), [on dit une chose] parfaitement établie par le raisonnement comme par les Ecritures. Le mystique (*muni*), en effet, ne fait qu'un avec sa lignée.

La différenciation entre soi et autrui étant purement imaginaire (*kālpanika*), le maître qui ne fait qu'un avec la conscience ne se différencie pas de sa famille spirituelle composée, dit Jayaratha (p. 252), de ses disciples et de leurs disciples (*śiṣyapraśiṣya*), car celle-ci brille, comme lui, en unité avec le soi (*ātmatvena ekasyaivāsya sphuraṇāt*). Quand, dans cette unité spirituelle, et par celle-ci, les membres de la lignée atteignent la libération, le maître est donc libéré par lui-même (*svātmanā mucyate*).

237. Par conséquent, sont radicalement réfutés ceux qui objectent : « Mais si la libération est due à la connaissance, comment des actions [rituelles telles que] l'initiation, etc., pourraient-elles mener à la libération ? »

238a. Si l'on dit que ces [actions] ont en réalité la connaissance pour nature, ces dernières pourraient libérer ceux qui la possèdent, mais [il serait faux de penser] qu'elles pourraient le faire pour ceux qui ne l'ont pas.

238b-240. Quant à ce que soutiennent d'autres, à savoir que l'impureté (*mala*) est une substance matérielle (*dravya*) — comme l'est, par exemple, la cataracte [qui opacifie le cristallin] —, substance que fait disparaître l'action de l'initiation (*dīkṣā*) agissant à la manière d'un collyre, ou autre chose, nous réfuterons [cette doctrine] que condamnent aussi bien le raisonnement que les Textes sacrés, tout en établissant la [vraie] nature du [triple lien] que constituent l'impureté, l'illusion, et les actes.

La doctrine que réfute Abhinavagupta est celle des āgamas śivaïtes dualistes pour qui l'*ātman* des êtres limités est, dès le début de la manifestation cosmique, souillé, lié par la triple 'tache' ou le triple lien (*pāśatraya*) que forment l'impureté essentielle propre à la condition d'être limité (*āṇavamala*), les actes qu'il faut accomplir et dont il faut subir les conséquences (*karman*), et enfin les réalités matérielles résultant de la *māyā*. Cette triple tache est considérée dans les āgamas dualistes comme de nature substantielle, matérielle. Elle ne peut donc être effacée que par l'action, par l'effet concret de l'acte rituel et, en particulier, par celui de l'initiation, premier pas indispensable vers la libération.

Or Abhinavagupta refuse précisément cette efficacité aux actes, ou il ne la leur reconnaît que dans la mesure où l'action rituelle est une forme de connaissance prise dans la temporalité (*krama*). Il avait déjà exposé cette vue (*śl.* 232). Il la reprend ici.

LES QUATRE FORMES DE LA CONNAISSANCE

241. Telle est la voie de la triple énergie. Elle a pour racine la connaissance inférieure. Au-dessus de celle-ci se trouve la connaissance médiane, et, plus haut encore, la connaissance supérieure.

Ces trois niveaux de la connaissance correspondent aux trois *upāya* : *āṇavopāya,* pour la plus basse ; *śāktopāya,* pour la médiane ; *śāmbhavopāya*, pour la plus haute.

242. S'y ajoute la connaissance suprême au-delà de toute voie (*upāyādivivarjitam*), reposant dans l'énergie de félicité (*ānandaśakti*) et que l'on nomme Sans-Égale, ou Incomparable (*anuttara*).

La connaissance suprême, explique Jayaratha (p. 256), est affranchie de toute voie parce qu'en elle voie et but ne font qu'un. Elle repose dans l'énergie de félicité selon qu'il est dit : « la félicité est la nature du Brahman » [79] ; elle repose donc en elle-même, alors que les énergies de volonté, etc., si hautes soient-elles, s'orientent vers l'extérieur.

243-245a. Cette connaissance brille de son propre éclat ; même les *vidya,* les *vidyeśvara* [80] et autres [sujets connaissants supérieurs] ont de la peine à l'atteindre. Elle est exposée dans le Siddhatantra [81] et clairement décrite dans le 18e chapitre du Mālinīvijayottara[tantra], là où il est déclaré : « Ceci ne doit pas être dit si Śankara (Śiva) n'y est pas favorable [82] ».

245b. De cette quadruple connaissance, qui fait surgir les pouvoirs ainsi que la libération, je traite dans cet ouvrage nommé « Tantrāloka » (« Lumière sur les Tantras »).

246. Tout ce qui est appréhendé à l'extérieur ou à l'intérieur se manifeste d'abord sous une forme non définie ou générale.

Dans les *śloka* 246 à 277, Abhinavagupta se sert d'un raisonnement tiré de la logique traditionnelle indienne, le Nyāya. Il montre que la façon dont on appréhende les objets formant le monde, selon la théorie de la connaissance telle que l'a développée ce système, correspond au mouvement de la conscience divine manifestant l'univers. Il retrouve dans les étapes de la pensée

79. Sur le *brahman*, l'existence brahmique, voir *VBh* : Appendice, p. 195.
80. C'est-à-dire les *mantra, mantreśvara* et *mahāmantreśvara,* les trois catégories les plus hautes de sujets connaissants reconnus dans le śivaïsme non dualiste. Cf. ci-dessus p. 94 note 34.
81. C'est-à-dire le Siddhayogeśvarīmata que résume le MVT.
82. Cette ligne ne se trouve pas dans l'édition du MVT de la KSTS.

raisonnante le même mouvement, les mêmes trois étapes que présentent les plans de la parole, les trois énergies de Śiva, ainsi que la relation entre maître et disciple, le maître répondant au disciple qui questionne, en lui révélant la vérité : il s'agit toujours de passer de l'indifférencié au différencié, le fond de toute chose restant évidemment toujours la Conscience, l'unique réalité indivise où est plongé l'univers.

Pour la théorie de la connaissance du Nyāya, la pensée raisonnante part d'un énoncé (*uddeśa*), qui est mention pure et simple d'un objet [ou d'un sujet] par son nom, première étape où l'on éprouve un doute sur l'identité, la nature de cet objet.

Vient alors un deuxième mouvement, celui de la définition (*lakṣaṇa*) où est découvert le trait spécifique différenciant l'objet en question de tous les autres. Suit la vérification (*parīkṣa*) qui est investigation portant sur le point de savoir si la définition s'applique ou non à l'objet à définir.

De ce triple schéma, voici comment Abhinavagupta décrit la première étape où le sujet s'interroge sur ce qu'il découvre :

247. Le doute, à cet égard, est la connaissance [d'un objet] qui, ne pouvant être clairement décrit, [apparaît] d'une manière générale non défini, [le sujet, lui,] étant en quelque manière défini, sans quoi [cela ne serait pas possible].

C'est, en effet, un sujet connaissant défini qui s'interroge devant le monde qu'il perçoit.

248. Dans l'expression « qu'est cela ? » (*etat kim*), aspect principal [du doute], le 'cela' est bien défini. Le doute, [quant à lui,] vient de ce que les qualités [propres à l'objet et permettant de le reconnaître], telle l'existence ou la non-existence, ne sont pas définies.

Le sujet connaissant perçoit clairement qu'il a quelque chose devant lui : cela est défini, mais il ne sait pas encore ce que c'est, faute d'en connaître les caractéristiques :

249. La formule 'qu'est-ce ?' (*kim*) s'applique à un objet indéfini. L'interrogation y garde une forme imprécise, l'objet restant à définir.

250. « Est-ce là un homme ou un tronc d'arbre ? » [Cette question] est une forme secondaire de doute (*saṃśaya*), car elle suppose la détermination (*niścaya*) d'un grand nombre de qualités ou de traits particuliers.

On progresse donc dans la connaissance de l'objet en ayant à choisir entre diverses interprétations de ce que l'on voit et que l'on commence à définir.

251. De plus, le doute, qui provient de ce que l'on n'arrive pas à déterminer les traits propres à deux objets, doit toutefois inclure la question

[portant sur la nature ou l'existence] de l'objet lui-même, car sans cela [ce ne serait plus un doute mais] une option ou alternative (*vikalpa*).

On s'interroge sur la nature de l'objet perçu. Quand il y a *vikalpa*, il s'agit de deux choses à discerner, mais les deux membres du dilemme sont évidents : l'oblation sacrificielle se fera-t-elle avec du riz ou de l'orge ? Dans ce cas, en dépit de l'alternative, il y a certitude quant à chacune des deux choses, tandis qu'avec le doute (*saṃśaya*) une question se pose : les deux aspects, tronc et homme, restent confus, d'où leur indétermination.

252. L'énoncé ou la question posée [devant un objet] est bien un doute, puisqu'il porte sur le début de la manifestation (*prathana*) d'un objet [encore] non déterminé.

253. Telle est l'attitude de la conscience elle-même quand se présente à elle un objet dont les traits particuliers ne sont pas encore déterminés. Elle questionne et se trouve ainsi dans la position du disciple [devant son maître].

Il s'agit ici évidemment d'une façon de voir toute relative, puisque, comme le rappelle Jayaratha dans son commentaire (p. 266) : « Tout, au sens le plus haut, n'est que conscience. » C'est la Conscience elle-même qui, dans le processus de la manifestation, en passant du plan suprême de la Parole à la parole 'étalée' (*vaikharī*), se divise et se distingue en maître et disciple sans cesser évidemment d'être une.

Abhinavagupta le précise d'ailleurs un peu plus loin :

254-255. Ainsi les prises de conscience antérieures qui relèvent de la certitude intellectuelle étant occultées, [la Conscience], tout en ayant part à la résorption et à la manifestation précédentes, est interrogatrice dans la mesure où elle reste non développée (*anunmīlita*) par rapport à l'écoulement extérieur de l'objectivité.

256. C'est donc la Conscience elle-même qui est question et réponse. A ce niveau du disciple et du maître, en effet, la différence entre les corps n'a aucune réalité (*atāttvika*).

257. La conscience éveillée (*bodha*), en tant que telle, manifeste soudain (*ābhāsayati*) de façon générale ou particulière les innombrables formes qu'elle contient en elle.

258. L'émission générale, devant ensuite être complétée par l'émission des éléments qui particularisent, relève à cet égard du doute.

On appréhende donc les objets externes de deux manières. L'une est générique : les deux objets ont un caractère identique, un caractère en commun (*sāmānya*), la hauteur par exemple, quand on se demande : « est-ce un homme, est-ce un tronc ? ». L'autre manière tient à la spécificité : elle repose, au contraire, sur ce qu'ils ont de différent, sur le trait distinctif (*viśeṣa*) : le tronc est creux et non l'homme, d'où la certitude : 'c'est un tronc'.

259. C'est [ensuite] quand se termine l'émission de ces éléments particuliers, et non autrement, qu'[apparaît] la détermination qui satisfera le sujet connaissant (*pramātṛ*).

260. L'éclosion de l'objectivité ainsi réalisée, et qui résulte d'un processus d'affirmation de la propre efficience [du sujet] (*svātmavīryākramaṇapāṭavāt*), c'est la définition (*lakṣaṇa*), la réponse (*uttara*) et la détermination ou certitude (*nirṇaya*).

261. Quant à la vérification (*parīkṣaṇa*), elle est faite d'énoncés et de définitions répétées et a pour objet les traits particuliers qui ont été ainsi déterminés.

262. Ce triple processus de l'énonciation, de la définition et de la vérification se présente constamment chez tous les êtres vivants sous [les formes de connaissance que sont] la perception directe, l'inférence, l'analogie et la parole faisant autorité, etc.

Dans les trois *śloka* suivants (263-266), que nous ne traduirons pas, Abhinavagupta précise ce qu'il faut entendre par énonciation, définition et vérification. La première, dit-il, est indifférenciée, *nirvikalpa*. La définition, elle, est *vikalpa* ; cependant que la vérification est faite d'une succession de *vikalpa* portant sur les perceptions qui l'avaient précédée.

Plus précisément, dit-il ensuite (*śl.* 267-68), l'énonciation est émission (*sṛṣṭi*) d'une chose que d'autres émissions, faites de *vikalpa*, préciseront ensuite, éléments que le sujet connaissant perçoit en outre comme liés à la temporalité. (C'est là exactement, on le notera, le mouvement de la conscience créant le monde.)

La définition, quant à elle, est une forme de conscience où l'émission de ce qui doit être émis (c'est-à-dire de ce qui doit apparaître) pour définir coïncide avec la résorption (*saṃhāra*) de ce qui avait été précédemment émis ; autrement dit, c'est une opération mentale où se résorbe l'aspect général non défini à travers lequel on commence à appréhender l'objet, en même temps qu'apparaît tout ce qui en précise, en définit la nature. Enfin, la vérification (*śl.* 270) consiste en un mouvement (*vibhrama*) mettant en jeu, pour les comparer, les éprouver, les mouvements précédents d'émission et de résorption, selon les besoins du sujet connaissant qui vérifie.

Les trois mouvements de la connaissance, dit alors Abhinavagupta (*śl.* 271-272), correspondent aux trois plans de la parole : *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī* où se précisent, en effet, les traits de la manifestation cosmique et, pour l'homme, ceux du langage et de la pensée discursive. Ils correspondent aussi aux trois déesses Parā, Parāparā et Aparā du Trika et enfin aux trois énergies de volonté, de connaissance et d'activité.

Abhinavagupta conclut :

277. C'est la Conscience, cette Déesse qui, par elle-même et éternellement, anime la triple [catégorie] de l'énonciation, [de la définition et de la vérification] et qui prend la forme de toutes les Ecritures.

Ces Ecritures sont celles qu'Abhinavagupta éclaire dans le Tantrāloka. Il procède donc (*śl.* 278-284) à l'énumération des 37 chapitres du TĀ [83] dont il décrit ensuite le contenu (*śl.* 284-329). Le premier chapitre s'achève alors par les stances que voici :

STANCES FINALES

330. Le Soi est lumière consciente indivise : il est coextensif à l'ensemble des énergies. Cachant sa propre grandeur, Il semble captif (*baddha*). Sa libération résulte de la manifestation de sa nature essentielle (*svabhāva*) : le jaillissement lumineux du Soi. [Cette libération] ayant plusieurs modes, prend des formes variées : le but de ce [chapitre] était de les exposer brièvement.

On pourrait dire que, si le Soi est indivis, la libération devrait l'être aussi, et ne pas avoir des formes diverses, objection à laquelle la stance suivante donne réponse :

331. La connaissance erronée, qui est ténèbres, engendre ces imperfections que sont les défauts faisant obstacle à la vision et, à cause de sa présence, la connaissance [véritable], bien que pure par essence, apparaît entachée de souillure ; mais, que ces défauts de la vue disparaissent, et cet obscurcissement de la vision est entièrement dissipé. Comment subsisterait alors le moindre soupçon d'impureté ?

332. O Totalité des choses (*bhāvavrāta)* ! De force Tu t'empares des cœurs humains et Tu joues, tel un acteur, à cacher sous de multiples détours le cœur du Soi (*ātmahṛdayam*). Celui qui te dit insensible (*jaḍa*), c'est lui l'insensible, prétendant à tort être doué de cœur (*sahṛdayam*). Et pourtant, il me semble qu'en cette insensibilité réside [précisément] la louange, car en cela il Te ressemble !

La Conscience divine manifeste l'univers, elle est, de ce fait, la 'totalité des choses' ; toute chose insensible participe donc de la Conscience qui, en se limitant, devient insensible.

En vérité, tout ce qui existe, dit Jayaratha (p. 307), n'est rien d'autre qu'un aspect de la Conscience (*bhāvānām hi vastutaścaitanyam eva rūpam*). Si les choses ne participaient pas ainsi à la Conscience, elles n'existeraient pas.

En outre, dans une perspective tantrique, les objets peuvent contribuer par leur beauté à l'épanouissement de l'être et, par là, aider l'adepte à s'ouvrir à la divinité, tel est le cas notamment de la beauté des rites et des éléments du culte [84].

83. Ils ont été énumérés et décrits dans l'introduction ci-dessus p. 31 sq.

84. Voir sur ce point PTLv ou encore le VBh, 117 : « Chaque fois que, par l'intermédiaire des organes sensoriels, la Conscience de l'Omniprésent se révèle... »

333. Toute impureté évanouie, connaissant le Suprême comme l'inférieur, faits de la nature même de Śiva, voici les maîtres qualifiés pour la recherche [mystique]. A quoi bon alors [leur] demander de repousser au loin l'infamie de l'aversion ?

Il n'est pas nécessaire, en effet, de demander quelque chose à un maître spirituel qualifié : empli de la grâce de Śiva, il agit de lui-même, sans faute, pour le bien des créatures.

334. Ainsi se termine ce chapitre du Tantrāloka composé par Abhinava[gupta] où sont exposées la nature et les variétés de la connaissance discriminatrice (*vijñānasattā*).

Abhinavagupta cite ce *śloka* 332 dans son commentaire (*locana*) du Dhvanyāloka d'Ānandavardhana, 1.13, en faisant remarquer qu'une chose insensible, un jardin, ou le clair de lune par exemple, peut émouvoir un être sensible.

DEUXIÈME CHAPITRE

anupāya

RÉSUMÉ

Plus que la nature — indescriptible — de la non-voie, c'est le caractère paradoxal de l'accès à ce qui est déjà là qu'Abhinavagupta tente de souligner dans ce bref chapitre.

1-33. La non-voie ne peut être enseignée puisqu'il n'y a là aucune voie (1-6). Elle est réservée aux êtres immaculés, parfaits (7). La Réalité ultime existant par elle-même, hors de tout moyen d'accès, à quoi bon des voies diverses ? (8-15). Tout est lumière. Toute apparence de dualité n'est que révélation du suprême Seigneur ou de la Lumière. Comment y aurait-il alors une portion sans lumière ? Puisqu'il n'y a que lumière, toute connaissance fondée sur la différenciation ne peut s'appliquer à Bhairava, domaine suprême hors d'atteinte du langage (19-33).

34-49. Les êtres parfaitement purs sont au-delà de toute voie. Identifiés à la Réalité bhairavienne, ils n'ont rien à faire, sinon transmettre la grâce aux autres êtres.

Abhinavagupta cite alors un passage du Siddhayogeśvarīmatatantra relatif aux moyens d'accès rituels à la Réalité, montrant ainsi qu'ils sont valables pour ceux qui doivent suivre une voie. L'être identifié à l'Absolu ne doit donc pas les rejeter, ils ne peuvent porter atteinte à sa liberté (46-47), selon divers traités (48).

C'est en ayant foi en ces textes, en recourant à l'aide d'un maître et en usant d'une pensée purifiée, ensemble ou séparément, que l'on peut arriver à « toucher les pieds du Tout-Puissant » (49).

1. Je commence maintenant ce deuxième chapitre en vue de dire clairement [ce qu'est] le domaine [1] originel, connaissance [2] incomparable qui jamais ne prend fin.

1. *pada* : mot difficile à traduire ici, ce terme signifie pas, enjambée, empreinte du pied, position, rang, demeure. Cf. *Hymnes de Abhinavagupta*, p. 18 et note 2.

2. Cf. TĀ, ch.1, *śl.* 30, *jñapti* : textuellement : 'faire connaître avec certitude' ; '*ti*', suffixe qui implique le dynamisme.

2. A quoi bon enseigner ici ce qui n'est pas une voie ? La révélation en est donnée une fois pour toutes, après quoi il n'y a plus de voie [3].

Jayaratha précise que la non-voie est révélée en une seule fois sans qu'on ait à recourir à des expériences répétées comme dans les autres voies.

Le préfixe *a* (*n*) de *anupāya* prend, selon lui, une double signification selon qu'il exprime une négation totale ou une négation partielle. Dans le premier cas, on ne peut rien dire. Dans le second, *anupāya* revêt, comme ici, le sens de voie très réduite (*alpopāya*), simple accès sans mode, ce qui permet d'en parler.

3. En l'absence de toute voie d'accès, comment savoir que cette Réalité échappe à toute voie ? Et à ceux pour lesquels elle resplendit spontanément, en vérité, que nous reste-t-il à dire ?

Comment établir sans aucun moyen que la Réalité est une non-voie ? Pour celui qui cherche à l'enseigner, elle n'est pas entièrement dépourvue de voie. Mais il est des êtres bénis à qui elle se révèle sans aucun moyen ni effort. A leur propos, une stance déclare :

« Pour qui connaît la Réalité, les traités ne valent guère plus qu'un fétu. »

Aux autres êtres, la Réalité sans voie ne se manifeste pas. *anupāya* se situe au niveau du Je, universelle essence et lumière consciente (*prakāśa*).

D'après une stance : « Śiva ne se manifeste pas grâce aux voies libératrices, ce sont elles au contraire qui brillent de Son éclat. »

Alors à quoi bon ces nombreuses voies pour révéler ce qui n'a nul besoin de l'être ?

4. La quadruple forme mentionnée [4], [les trois voies et la non-voie] que revêt [l'ultime] Connaissance (*vijñāna*), n'est autre que la nature propre (*svabhāva*) de l'Omniprésent (*vibhu*), et cet Omniprésent est éternellement surgissant.

5. Puisqu'Il resplendit en d'innombrables modalités (*svabhāva*), certains pénètrent en Lui graduellement, et d'autres, d'emblée.

6. Cette pénétration peut donc avoir lieu avec voie ou sans voie, et l'absence de voie n'exclut pas l'existence de voies variées.

7. Le mode d'accès (*vidhi*) exposé ici est celui des êtres immaculés entièrement consacrés (*upāsīna*) à leur propre conscience bhairavienne, sans voie aucune.

Ce mode d'accès concerne les êtres qui, exempts de la souillure du *vikalpa*, ont reçu la plus intense des grâces. A quoi bon une voie pour qui pénètre d'emblée dans la Conscience absolue ? Tout moyen est parfaitement inutile.

3. Aussi parle-t-on de non-voie : *an-upāya*.
4. Dans le premier chapitre, *śl.* 140 sq.

8. Action [rituelle] et [pratique du] yoga ne peuvent ici servir de voie car la Conscience ne naît pas de l'activité ; c'est, à l'inverse, l'activité qui procède de la Conscience.

Activité et *yoga* ne sont en effet perçus que dans la mesure où ils résident dans la Conscience ; en l'absence d'énergie consciente, ils n'existent pas. Comment, en ce cas, pourraient-ils prouver l'existence de la Conscience ? Ainsi, cette activité ne se manifeste que dans la Conscience et par elle, et ne peut donc la révéler.

9. Supposons qu'il y ait une voie pour parvenir à la connaissance, ce serait la connaissance même. Comment, [en effet], la luminosité (*prakāśatva*) [qui repose] en ce qui est lumière par soi-même pourrait-elle venir d'ailleurs ?

10. La réalité de la Conscience (*saṃvittattvam*) resplendit de son propre éclat (*svaprakāśa*). Dès lors, à quoi bon des procédés logiques aptes à la faire connaître ? Si elle ne resplendissait pas ainsi, l'univers privé de lumière ne se révèlerait pas puisqu'il serait inconscient.

Si la conscience ne brillait pas par elle-même, dit Jayaratha, rien ne brillerait. Mais, si l'activité et les autres modalités ainsi que les autres moyens ne sont d'aucun secours, la connaissance du *guru* et [les voies d'ordre intérieur] ont-elles qualité de voie ?

11. Toutes les voies, qu'elles soient internes ou externes, dépendent de cette [Conscience]. Comment serviraient-elles à en révéler l'accès ?

Abhinavagupta cite à ce propos la strophe 117 du chapitre 2 du Mālinīvijayavārttika :

12. « Laisse là les concentrations (*avadhāna*). Sur quoi, en vérité, porte ta concentration ? Examine-le par toi-même. Te concentrer sur la plénitude n'est évidemment pas possible ; te concentrer sur ce qui n'est pas la plénitude ne permet pas d'obtenir la véritable nature (*satyabhāva*). »

Jayaratha observe que la concentration — le fait de s'appliquer (*ava-DHĀ*) à quelque chose — est fixation sur un objet nécessairement délimité (*pratinīyata*), qu'elle est donc liée à la division (*bheda*) et par conséquent incapable de donner un fruit qui, par définition, est illimité, indifférencié. La plénitude signifie le Tout, or la concentration implique un objet distinct. Et sans plénitude, quel fruit obtenir ?

13. Dès lors, comment une réalisation (*bhāvanā*) [5] qui puise sa force (*prāṇa*) dans la concentration offrirait-elle un accès direct au suprême chemin bhairavien ?

Ce chemin est, en effet, selon la glose, la plénitude même.

5. Voir *bhāvanā,* note des *śloka* 1. 73, 82, 86 ; *supra*, pp. 93, 94.

14. Et ceux qui, cherchant à discerner une telle Essence, recourent [à ce moyen] comme s'il était une voie immédiate, sont semblables à des ignorants qui prendraient une luciole afin de voir le soleil [6].

Jayaratha cite une stance :

« [ô Seigneur,] Ta Réalité, toujours présente, se trouve partout évidente ; ceux qui déploient des voies ou des moyens pour l'atteindre ne Te découvriront certainement pas. »

15. Tous [ces moyens] qui sont extérieurs et qu'on croit former une voie intérieure ne sont rien d'autre que la lumière consciente, merveilleuse essence innée de Śiva.

Jayaratha commente : « Tout ce que l'on considère ici comme pouvant former une voie, est-ce ou non lumineux ?

« Non lumineux, cela n'a pas d'existence et ne peut donc être une voie. Lumineux, cela réside alors en Śiva, lumière par essence, car rien n'existe hors de lui, mais en quoi, dès lors, est-ce une voie ?

« En l'occurrence, la voie (*upāya*) et le but (*upeya*) pris en eux-mêmes sont indiscernables. On ne peut donc parler ni de voie ni de but. »

Il ne faut donc pas regarder la concentration, la réalisation et les autres moyens internes comme les seules manifestations de la Réalité, les sensations et les sentiments la manifestent aussi :

16-17. Bleu, jaune, bonheur, etc., sont uniquement lumière consciente, Śiva. Quel 'autre' pourrait résider en cette suprême non-dualité faite de pure lumière ? Le rapport de voie à but est lumière, et uniquement elle.

En cette lumière, tout est identique à la lumière, voie et but à atteindre, aussi bien que les trois plans de l'être : Śiva, l'énergie et l'individu.

18. « C'est la dualité », dit-on, « c'est la différenciation », « c'est la non-différenciation » : ainsi se révèle Parameśvara, Lui, qui a pour essence la lumière consciente [7].

19. A ce niveau [8], bonheur, douleur, lien, délivrance, conscience et inconscience ne sont que des synonymes désignant une seule et même Réalité, tout comme cruche et jarre désignent un même objet.

Dans la Śivadṛṣṭi (5. 105-106) que cite Jayaratha, Somānanda exprime de façon saisissante cette lumière unique où baignent sujet et objet : « Le pot connaît en tant qu'identique à moi et moi je connais en tant qu'identique au pot ».

Selon Somānanda, que ce soit un pot ou une catégorie supérieure de l'éternel Śiva (Sadāśiva), dans la connaissance que j'en ai, je suis identique à eux et eux à moi :

6. Cf. *Hymnes de Abhinavagupta*, p. 19.
7. Cf. *Hymnes de Abhinavagupta*, p. 12.
8. C'est-à-dire au niveau de la suprême non-dualité, celui où « Śiva seul connaît. »

« Sadāśiva connaît en tant que moi-même et moi je connais en tant que Sadāśiva. Seul existe [ou brille] Śiva qui se connaît lui-même à travers les choses multiples », poursuit en effet Somānanda (ŚD 5. 107).

Abhinavagupta commente cette strophe dans l'Īśvarapratyabhijñāvimarśinī (I.1,5), après avoir cité le verset suivant : « C'est un seul et même Soi qui brille comme notre Soi et comme le Soi d'autrui. »

20-21. Comment, en vérité, dans la lumière consciente (*prakāśa*), peut-il y avoir une portion dépourvue de lumière ? Ou bien cette portion y brille et la dualité lumière-non-lumière n'a pas de raison d'être, ou elle n'y brille pas (*aprakāśa*) ; comment alors la qualifier de réelle ? On ne peut donc établir [logiquement] de distinction à l'égard de la lumière consciente.

22. Admettre la théorie, bien établie ici, de l'unique lumière consciente, c'est repousser très loin tous les partisans de connaissances distinctes.

Mais le terme 'unique' ne met-il pas en échec le non-dualisme ? Allant au-devant de cette objection que formule effectivement Jayaratha, Abhinavagupta poursuit :

23. Seule la lumière existe : le terme 'unique' n'a pas ici une valeur numérique qui impliquerait division manifeste dans la Conscience ; ce qui est nié, c'est exclusivement la non-lumière [de la Conscience].

24. Cette [lumière sans accès] n'est pas l'énergie, la grande Déesse, puisqu'elle n'a aucun support, et, comme elle ne sert pas de support, elle n'est pas non plus le dieu (Śiva), possesseur de l'énergie.

25. Comme il n'y a pas de méditant, elle n'est pas le médité, et comme il n'y a pas de médité, elle n'est pas le méditant. Sans adorateur, point d'adoré, et sans adoré, point d'adorateur.

26. Elle n'est ni mantra, ni divinité dont on récite le mantra (*mantrya*), ni récitant. Elle n'est ni initiation, ni initiateur, ni initié : elle est Maheśvara.

27. En elle, exempte d'agent, d'activité et d'objet d'action, point d'évocation de la divinité, d'aires sacrées (*sthāna*), de trône, de détention (*nirodha*) [9], d'aspersion, d'actualisation de la présence de la divinité (*saṃdhāna*) [10] et autres aspects [du culte] allant jusqu'au congé donné à la divinité.

Le tantra nommé 'Flamme d'illumination' (*bhargaśikhā*) déclare au sujet de la suprême Réalité sans accès (*anupāya*) :

9. Rite détenant la divinité, assurant sa présence continue durant le rite.

10. *saṃdhāna, samidhāna*, rite qui fixe la divinité dans l'image du culte où elle est ensuite 'détenue' jusqu'à son congé (*visarjana*).

28. « Elle n'est ni être, ni non-être, ni les deux à la fois, ni leur négation. Difficile à reconnaître est, en vérité, cet état, en raison de son incomparable (*anuttara*) et indicible nature. » [11]

29. Dans la connaissance ordinaire, on applique le mot 'être' à une chose quelconque se manifestant comme 'ceci', un pot par exemple, mais il n'en est point ainsi de Bhairava.

Autrement dit, 'ceci' (*ayam*) est objet de connaissance et Bhairava ne peut être que pur sujet.

Il faut distinguer entre la saisie directe d'un objet donné et la saisie propre à Bhairava. 'Ceci est un pot' : l'objet visible que désigne 'ceci' est quelque chose d'existant (*sat*) et le terme *bhāva* connote à l'ordinaire une chose distincte des autres (un vase par exemple). Mais il n'en va pas de même pour la Lumière qui est consciente d'elle-même et douée d'une nature (*bhāva*) infinie, Elle, la grande Existence (*mahāsattā*), l'Illimitée qu'on ne peut confondre avec l'existence propre à une chose déterminée.

30. Le non-être, à savoir ce qui n'est pas lumière consciente (*aprakāśa*), n'a nulle efficience à l'égard de quoi que ce soit. [Bhairava], Lui, est la Réalité, vie de l'univers entier, Il est identique à la Lumière consciente.

31. Pour cette double raison, Il n'est pas constitué de ces deux [être et non-être], Il n'en est pas dépourvu non plus. Il resplendit en tant que Soi universel. Sous quelle forme, dès lors, pourrait-on l'exprimer ?

32. Le Triśirobhairava proclame de son côté : « Le suprême domaine (*paraṃ padam*) est le réceptacle (*garbha*) de l'énergie et, grâce à l'énergie qui repose en son sein, il a pour essence la connaissance suprême (*parajñāna*). »

33. [Ce suprême domaine] ne comporte ni existence, ni non-existence, ni dualité, ni non-dualité, car il est hors d'atteinte du langage. Il s'enracine [12] sur le sentier de l'inexprimable. Il se tient (*sthā*) dans l'énergie, Il est exempt d'énergie.

34. Ainsi, les êtres purifiés par la suprême Réalité de la conscience en laquelle ils ont leur assise ne sont astreints à aucun moyen : sur le chemin (*patha*) incomparable, ils ont fermement pris pied [13].

D'après l'enseignement des maîtres, ceux qui s'élèvent jusqu'à l'ultime Réalité de la Conscience en s'identifiant à Elle sont purifiés des impuretés de la différenciation.

Devenus dignes de la suprême non-dualité, ils ne sont pas astreints à des moyens internes ou externes et n'en dépendent pas. Ils demeurent apaisés

11. Citation d'un ancien tantra, selon Jayaratha. Voir *infra*, p. 254, note 105.

12. *vīrūḍha* : affermi dans le sentier de l'indicible, enraciné dans les traces ou ayant pris pied dans l'empreinte de l'ineffable, affermi au niveau de l'ineffable, développé sous le signe de l'ineffable.

13. *rūḍha*, de la racine verbale *RUH*, affermir, accéder, s'élever, progresser, à la fois s'enraciner et croître.

sur le chemin incomparable, la voie qui surpasse toute chose en tant que masse indivise d'émerveillement d'une félicité plénière ; et ce chemin se déploie dans la conscience totalement épanouie.

A cette occasion, la glose cite trois strophes :

« Quelle que soit la position où tu te trouves, restes-y ; ne te dirige ni vers l'extérieur ni vers l'intérieur. [Alors], uniquement en épanouissant la Conscience, abandonne les multiples modalités [du devenir]. »

Et encore : « Reposant dans l'énergie de félicité, le yogin jouit d'une saveur égale. »

Et autre part : « Accéder à l'existence du Soi, point d'autre voie ! Le yogin qui cherche cette seule existence et prend ses assises en soi-même, c'est lui, en vérité, le bienheureux. »

Pour les êtres qui pénètrent en *anupāya* et qui ne perçoivent en toute chose qu'une seule et même saveur, celle du Soi,

35. La ronde des choses, tout en leur demeurant présente, se dissout entièrement dans le feu bhairavien de la Conscience.

En *anupāya* tout devient *anupāya*, selon cette belle stance d'un auteur inconnu :

« De même que bois, feuilles, pierres et tous autres objets tombés dans une mine de sel, se transforment en sel, de même les choses tombées dans la Conscience [ne sont plus que Conscience]. »

36. Pour eux, bonheur, douleur, crainte, angoisse, pensée dualisante (*vikalpanā*) se perdent totalement dans la suprême pénétration (*parāveśa*) indifférenciée (*nirvikalpa*).

37. Pour eux, point de mantra, point de *dhyāna*, point de culte ni non plus de constructions imaginaires (*kalpanā*), ni de ces [apparences] trompeuses qui vont [s'étageant] de l'initiation du disciple (*samaya*) à la consécration du maître (*ācārya*).

38. Munis de la hache qui met en pièces tout le tissu des restrictions [posées dans les traités], il ne leur reste d'autre œuvre à accomplir que celle d'accorder la grâce.

Dans la strophe suivante, d'un mètre plus ample, Abhinavagupta poursuit :

39. Le mondain s'acquitte de sa tâche avec effort, incité par son propre bien, et ne déploie aucune activité en faveur d'autrui. C'est uniquement au bénéfice des hommes, au contraire, que s'épanouit l'activité de celui qu'emplit la Réalité bhairavienne et dont toutes les impuretés inhérentes au devenir ont été détruites.

L'activité ne languit jamais pour celui qui, plongé en *anupāya*, libre de doutes, en plein repos intérieur, n'agit que pour aider les autres, mais elle

s'épanouit spontanément, à l'improviste, comme une fleur qui éclôt, sans souci de ce qui est acquis ou à acquérir.

La Bhagavad Gitā chante aussi : « Que reste-t-il à faire à l'homme qui trouve son plaisir dans le Soi, se rassasie du Soi, est comblé par le Soi ? »

« Il n'y a pour moi aucune chose à faire dans les trois mondes, ô fils de Partha ; il n'y a rien de non acquis à acquérir et pourtant je m'adonne à l'action » (III. 17 et 22).

Celui qui, en *anupāya*, demeure immergé dans la réalité sans manière d'être, confère la grâce aux hommes de deux manières, selon leur degré de pureté :

40. Ceux dont la conscience est très pure, et qui contemplent cette [Réalité] en une série progressive d'identifications deviennent identiques à elle. Telle est la nature de la grâce de ceux qui sont identifiés à cette [Réalité suprême].

Les êtres qui bénéficient de la grâce la plus intense perçoivent en toute évidence qu'ils jouissent de la compénétration sans voie ; par le seul intermédiaire de cette suprême contemplation (*paradarśana*), à l'issue de plongées successives dans la conscience, ils s'identifient à la Réalité suprême (ou au maître) 'comme une lampe s'allume à une autre lampe' sans que subsiste la moindre différence.

Le maître accorde donc la grâce par sa simple présence. Ainsi, l'identification au maître est entièrement due à la conviction sans faille du disciple. De son côté, le maître ne fait rien si ce n'est demeurer dans la grâce, grâce qui a pour essence une pure contemplation.

Abhinavagupta va interrompre ici la suite de son exposé pour citer un passage du Siddhayogeśvarīmata afin de répondre à l'objection portant sur le sens des pratiques utilisées en vue d'obtenir la connaissance : à la différence de l'accès sans mode dont le bénéfice est obtenu immédiatement, ces pratiques par lesquelles on obtient également la connaissance procèdent de façon lente et progressive.

41. A la connaissance parfaite (*parijñāna*) de cette Réalité aboutissent, en fait, les [rites] qui vont du sacrifice jusqu'à l'initiation, c'est ce qu'a dit l'Omniprésent dans le Siddhayogeśvarīmata.

42-43. « Supérieur à l'aire rituelle purifiée est le support du culte fait d'un crâne, supérieur à ce dernier est celui qui est fait d'étoffe, au support d'étoffe, la méditation, à celle-ci l'objet médité, puis, en poursuivant, la concentration (*dhāraṇa*) et ce qui procède du yoga, enfin, supérieure à tout, la connaissance.

« En vérité, celui qui parvient à l'état de grand accompli (*mahāsiddha*) grâce à la connaissance est nommé 'souverain des yogin'. »

Abhinavagupta revient à son sujet : la transmission de celui qui est en *anupāya* aux êtres non encore purifiés :

44. S'il désire accorder la grâce à ceux dont la conscience n'est pas immaculée, par la puissance (*dhāman*) de sa liberté [et non par les traités], qu'il recoure aux modalités [que nous exposerons].

45. Celles-ci varient selon les sujets auxquels il confère sa grâce, et se différencient en voies supérieure, inférieure et en celle qui est faite de leurs flots mêlés (*saṃkīrṇatva*).

46. A cet effet, l'être identique au Seigneur [doit] lui aussi avoir du respect à l'égard de l'audition et de l'étude des traités, qui sont des moyens.

Jayaratha cite un verset :

« Quant à la manière de faire vis-à-vis de qui veut obtenir la libération (*mumukṣuprakriyām*), celui qui connaît la Réalité, bien qu'il n'ait plus aucun doute, ne doit pas renoncer aux règles fixées dans les traités, telle est l'injonction de la suprême Déesse. »

Mais n'est-ce pas là détruire sa liberté ?

47. Sa liberté n'en est nullement atteinte ; mais les hommes dont la conscience reste impure ne reçoivent pas la grâce sans suivre une voie.

Cette liberté est précisément la Réalité (*anupāya*).

48. C'est ce qu'exposent le vénérable traité Ūrmi [14], qui repose sur (ou mis en forme par) la lignée des *siddha*, ainsi que des maîtres comme Somānanda.

Préciser que l'Ūrmikaula se rattache à la lignée des *siddha*, dit Jayaratha, montre la valeur de ce traité. Il en cite alors quelques stances qui, toutes, soulignent le caractère ineffable de Śiva, réalité transcendant les couples d'opposés : Il est vide (*śūnya*) et non-vide (*aśūnya*), non-vide qui est vacuité. Il doit être conçu comme pur et sans forme, sans qualités. En se disant qu'Il est à la fois existant et non existant, qu'Il échappe à la parole, qu'Il est à la fois ainsi et pas autrement, omniprésent, subtil, illimité, l'être intelligent échappe aux *vikalpa*. Jayaratha conclut par deux citations de Somānanda, dans la Śivadṛṣṭi :

« Comment obtenir Śiva éternellement présent par la contemplation et l'activité ? Une fois le très Beau reconnu, à quoi bon *bhāvanā* et *karaṇa* ? »

« Qu'on y parvienne en une fois ou bien par les preuves, par les traités ou par la parole du maître, une fois reconnue la nature śivaïte qui réside partout, grâce à la réalisation du Soi solidement établi, il n'y a plus rien à faire alors ni par pratique ni par *bhāvanā*. » [15]

49. Grâce à la parole du maître, à la purification qui découle d'une série de raisonnements et à la foi dans les traités, grâce à ces trois [recours] réunis ou séparés, tous les nuages du doute s'évanouissent et vous

14. Ūrmi est un des noms de la déesse qui, dans la manifestation cosmique, se répand comme une vague (*ūrmi*) d'énergie. Le 'traité Ūrmi' est plusieurs fois cité dans le TĀ par Abhinavagupta, qui le nomme Ūrmiśāstra/śāsana, Ūrmikaula (tantra), etc. Ce semble avoir été un tantra du Kula. Il ne nous est pas parvenu.

15. ŚD 5. 6 et 101b.

touchez les pieds du Tout-Puissant, pareil au soleil qui dissipe les ténèbres et dont la splendeur brille dans le firmament du cœur.

Selon Jayaratha, sous l'effet d'une grâce intense venant du *guru* ou d'une grâce moyenne, si les trois procédés sont réunis, les nuages obscurcissants que sont la dualité et l'ignorance se dissipent quand la splendeur de la connaissance et de l'activité se révèle dans le cœur, lors d'une prise de conscience infinie.

50. Ce chapitre traitant de la disparition de toute voie vient d'être exposé pour permettre de discerner le domaine ineffable et sans égal.

TROISIÈME CHAPITRE

śāmbhavopāya

RÉSUMÉ

On a dit dans l'introduction (pp. 53-55) quel est l'esprit de ce chapitre où est exposée la plus haute des trois voies ou moyens (*upāya*) menant à l'union avec Śiva, « le Favorable », Śambhu. Dans son déroulement, ce chapitre s'organise de la façon suivante :

1-66. Le Seigneur suprême, pure lumière (*prakāśa*), totale liberté, manifeste l'univers comme une projection lumineuse reflétée sur lui-même en tant que Conscience : tout brille en lui comme en un miroir (1-4). Abhinavagupta indique donc comment, dans le monde où nous vivons, se produit tout reflet (*pratibimba*, 5-22) et l'enseignement que l'on en peut tirer quant à la nature de l'émanation cosmique qui, comme l'image reflétée par le miroir, n'existe que dans ce qui la reflète (23) : le monde n'existe qu'en tant que reflet dans la Conscience divine qui le manifeste. Tout comme une image, un son peut aussi être reflété : c'est le phénomène de l'écho (*pratiśrukta* : « ce qui fait entendre en reflet »), dont le mécanisme est également exposé (24-34). Dans d'autres domaines des sens, des reflets, des contacts et des interactions existent également (35-43). On peut toutefois se demander quel est le statut ontologique du reflet cosmique et de quelle façon, et à partir de quelle image première, l'univers est reflété dans la Conscience (44-65) : il faut, dit Abhinavagupta, y voir l'effet de l'absolue liberté divine, qu'il décrit comme émerveillement souverain, intuition lumineuse créatrice (*pratibhā*), et qui n'est autre que l'Incomparable, la Puissance divine elle-même, la Déesse (65-66).

Mais comment cet Incomparable (*anuttara*) manifeste-t-il l'univers ? C'est ce dont traite la deuxième et principale partie de ce chapitre, dont les stances 67 à 200 exposent comment l'univers apparaît et se reflète par l'effet d'un mouvement de la Conscience divine qui est parole (*vāc*), mouvement qui s'accomplit par une série progressive d'actes de conscience divins (*parāmarśodayakrama*) dont la succession est celle même des quarante-neuf phonèmes de l'alphabet sanskrit, de *A* à *AH*, dans l'ordre de la grammaire traditionnelle, lettres auxquelles s'ajoute le phonème composé *KṢA*. Cette manifestation cosmique, comme on le verra plus loin (*śl.* 237 sqq.), se réalise en fait par projection et reflet sur trois plans différents de la parole.

67-148. Les seize phonèmes de *A* à *visarga*, qui sont en Śiva lui-même apparaissent en premier par le jeu des cinq énergies (*śakti*) divines : *anuttara, ānanda, icchā, jñāna* et *kriyā*. Le premier phonème, *A, anuttara*, l'Incomparable, dont tout provient et qui est le substrat sur lequel tout repose, ainsi que le 15e phonème, l'*anusvāra* ou *bindu*, et le 16e, le *visarga*, jouent dans ce processus de prise de conscience phonématique (*varṇaparāmarśa*) un rôle particulièrement important.

148-180. Apparaissent ensuite les consonnes (*sparśa*, 148-153), puis les semi-voyelles (*antaḥsthā*, 154-162). Puis viennent les spirantes (les sifflantes et *HA*, 162-179), où plusieurs stances traitent de spéculations ou pratiques érotico-linguistiques reposant sur d'anciennes notions kaula. Est enfin émis le phonème *KṢA* (180) qui, fait de la coalescence de *KA* et de *SA*, est considéré comme condensant en lui-même l'ensemble de l'émanation phonématique.

181-233. Après avoir exposé quelques traits particuliers à certains phonèmes (180-200), Abhinavagupta montre que les mantras ont la même nature que les phonèmes et jouent dès lors un rôle dans le processus cosmique. Tel est notamment le cas du « suprême grand mantra » (*paramahāmantra*) *AHAṂ*, le Je absolu. L'énergie phonématique émettrice, est-il aussi rappelé, est identique à l'énergie cosmique divine, la *kuṇḍalinī*. Toutes les formes ou aspects de la puissance : force, vitalité, beauté, relèvent en fait de la même unique énergie.

233-267. Abhinavagupta revient alors à la cosmogonie de la parole en envisageant les trois plans où elle se manifeste et qui résultent d'actes de conscience (*parāmarśa*) différents de la divinité. Cela a pour effet de faire apparaître les phonèmes sur trois plans différents correspondant aux trois plans de la parole qui, issus du plan suprême (*parā*), sont ceux de la parole voyante (*paśyantī*), pure énergie, puis de la parole médiane (*madhyamā*), de nature intermédiaire, enfin de l'« étalée » (*vaikharī*), c'est-à-dire de la parole empirique et du monde ordinaire. A ces plans correspondent aussi des formes différentes de l'énergie, ou des formes différentes de conscience (253-258). C'est par une pratique particulière, celle de la maturation forcée (*haṭhapāka*, 261-264), que l'adepte réalise la nature de ce mouvement cosmique et s'achemine vers la libération (263-267).

268-293. Abhinavagupta conclut en rappelant que pour atteindre la libération selon la voie de Śambhu il faut réaliser mystiquement cette nature de reflet dans la Conscience divine de l'univers. Celui qui est totalement absorbé en cet état et qui sent apparaître et disparaître en sa conscience la totalité de l'univers, qui peut véritablement dire « Je suis Śiva », est libéré. *

1-4. On expose maintenant le domaine incomparable (*padam anuttaram*), celui de la voie suprême du Seigneur.

La suprême splendeur de Bhairava qui, comme on l'a dit, n'est que lumière (*prakāśa*), est envisagée ici en insistant sur son aspect de liberté. Cette lumière c'est elle qui confère la luminosité à toute chose.

* Le troisième chapitre du TĀ forme le deuxième volume de l'édition utilisée. C'est aux pages de ce volume que nous renvoyons quand nous citons le commentaire de Jayaratha.

L'univers n'en est pas distinct, ou, s'il l'était, il n'apparaîtrait pas. Ainsi, le suprême Seigneur, dont rien n'entrave la totale liberté (*anargala*), manifeste dans le firmament de son propre soi (*svātmavyomani*) tout l'immense déroulement des émanations et résorptions cosmiques. Comme en un clair miroir apparaissent sans se confondre la terre, l'eau, etc., ainsi, en cet unique Seigneur, pure Conscience, [brillent] tous les modes d'existence de l'univers.

La voie du Seigneur, le Favorable, Śambhu, le *śāmbhavopāya,* est celle de la réalisation spirituelle de la nature de la divinité qui est lumière (*prakāśa*) et absolue liberté (*svātantratā*), c'est-à-dire, dit Jayaratha, « capacité actuelle d'agir et de briller. Elle apparaît en ce que le Seigneur fait briller (c'est-à-dire manifeste) tout l'univers par sa propre volonté sur lui-même comme substrat (*svabhittāveva svecchayā sarvaṃ prakāśayati* ». (p. 2)

Le chapitre 3 va décrire cette manifestation lumineuse de l'univers, effet de la pure volonté-désir (*icchā*) de Śiva, montrant par là ce que l'adepte doit réaliser mystiquement dans l'illumination pour parvenir à la gnose libératrice. Jayaratha rappelle d'abord à ce propos que dire du Seigneur qu'il est lumière signifie seulement que celle-ci prédomine en lui, « la lumière, en effet, ne peut être présente ni apparaître sans prise de conscience d'elle-même (*vimarśa*) : on l'a dit au chapitre de la non-voie » (p. 1). De fait, avec la liberté (*svātantratā*) et la volonté (*icchā*), l'aspect de *vimarśa* de la suprême Conscience va être tout à fait essentiel dans ce chapitre.

« Ainsi, parce que l'univers ne peut pas exister séparément de la lumière, le suprême Seigneur, par la puissance de sa propre liberté que rien ne peut entraver, manifeste sur lui-même en tant que substrat (*svabhittau*) et en tant que différente de Lui, bien qu'elle n'en soit [en réalité] pas différente, toute la diversité de l'univers. Si bien que malgré l'apparition en Lui, qui n'est que lumière, de la diversité cosmique, rien cependant ne s'ajoute à Lui... Le monde, ainsi, est un reflet dans la Conscience. On verra plus loin l'explication de ce reflet. Il en est du cosmos comme de formes reflétées dans un miroir ou autre [surface réfléchissante], formes distinctes les unes des autres et qui, quoique nullement séparées [du miroir qui les reflète], apparaissent cependant comme différentes de lui » (p. 3-4).

5-8. Dans l'œil, dans un miroir, dans l'espace ou dans l'eau, n'apparaît (*bhāti*) que ce qui leur est semblable. Ainsi, dans une matière (*rūpa*) très pure, seule la forme matérielle se manifeste. [C'est pourquoi] l'amante qui cache sa passion, même si elle touche de ses seins le reflet de son amant [dans le miroir], n'y trouve pas l'assouvissement [de son ardeur]. Ce [miroir], en effet, ne possède pas à l'égard du contact la pureté [nécessaire pour le refléter aussi] : il ne l'a que pour la forme. La parfaite pureté (*nairmalya*) [permettant le reflet] n'existe que quand il y a conjonction et fusion d'éléments semblables et tout à fait compacts ou homogènes. Le Maître a [également] défini la pureté [permettant le reflet] comme la capacité de montrer comme identique à soi ce qui en est séparé, sans jamais abandonner sa propre lumière.

L'exemple du miroir, pur et homogène et ne reflétant que les formes, sert à faire comprendre la présence des formes du cosmos dans le miroir ou substrat (*bhitti*) qu'est pour elles la Conscience divine. La caractéristique du miroir, selon Jayaratha, « c'est l'aptitude à saisir le reflet dans sa diversité : des maisons, etc., et à le rendre visible en le gardant en lui-même. » Le maître ici mentionné est Utpaladeva, auteur des ĪPK, qui fut le maître d'Abhinavagupta et dont Jayaratha cite (p. 10) deux *kārikā* sur la présence dans l'esprit des formes remémorées : « les états de conscience séparés dans le temps, remémorés, sont en réalité un » (ĪPK 1.2.6).

9. La pureté appartient fondamentalement et à tous égards au Seigneur, qui est Conscience (*saṃvit*). Toute autre chose pure ne l'est que partiellement et par l'effet de sa volonté.

« [La pureté parfaite appartient] fondamentalement [au Seigneur] parce qu'il est ce qui supporte le reflet de l'univers, qu'il s'agisse des formes ou d'autre chose. On dit donc qu'il la possède 'à tous égards'. Comme, en outre, l'univers est appréhendé comme immergé dans la Conscience, celle-ci est donc 'à tous égards' parfaitement pure » (p. 10-11).

10-11. Parmi les choses, les unes, dont la nature (*vapus*) [1] relève de la *māyā*, offrent une résistance. Les autres, qui n'en offrent pas, ont pour essence la véritable science. C'est sous ce double aspect que Celui qui exauce les désirs brille et apparaît par la manifestation cosmique dans tout ce qui est image ou reflet.

Les choses qui offrent une résistance, dit Jayaratha, relèvent de l'objectivité, du « connaissable » (*jñeya*), parce que la dualité y prédomine et qu'elles sont « grossières ». « La limpidité ne s'y trouve point, de là vient qu'elles ne sont pas capables de saisir un reflet. Par contre, la nature (*vapus*) des choses qui n'offrent pas de résistance a pour essence la véritable science. Leur nature propre est celle de l'énergie de connaissance (*jñānaśaktisvabhāvam*). Il en résulte qu'elles sont limpides, d'où leur aptitude à saisir un reflet... Tout cela signifie que le suprême Seigneur, par la puissance de sa propre liberté, se manifeste (*avabhāsate*) au moyen de la diversité des apparences (*ābhāsa*) qui sont images ou reflet » (p. 12).

12-22. Certains disent : « Les rayons visuels ne font que rebondir sur la [surface] limpide [du miroir] et, revenant ainsi sur eux-mêmes, ils nous font saisir notre propre visage ». Nous posons alors la question suivante : si [le visage] de celui qui se tient devant [un miroir] est connu par le seul effet du rayon visuel qui sort du corps, alors à quoi sert le miroir ? Avec des rayons visuels qui seraient ainsi répercutés et capables eux-mêmes de perception, l'image [renvoyée du visage] devrait en effet être perçue dans le visage même, et non dans le miroir. Cette forme devrait apparaître dans le visage [de celui qui regarde] de façon

1. Sur le sens de ce terme, voir ci-dessous la note 36 du *śl.* 104.

tangible et comme lui appartenant, et non pas être privée de tangibilité et perçue comme ayant la nature d'un objet séparé [de lui]. La chose (*vastu*) unie à ce [miroir] et qui y est reflétée n'est qu'une présence purement formelle où toucher, parfum, saveur sont submergés [2]. Cet état de submersion [des qualités concrètes] vient de ce qu'elles ne sont pas perceptibles [dans le reflet], car rien n'y prouve leur présence. En effet, il n'y a, par le miroir, aucun contact possible avec l'objet lui-même, pareilles qualités n'y existant point. Voilà pourquoi des qualités comme le poids, etc, ne caractérisent pas cet [objet reflété] : elles ne se trouvent pas dans le miroir, qui ne peut servir qu'à voir [les formes]. Comme ce reflet ne brille pas séparément du [miroir], on dit que ce dernier en est le support [3].

Sont en outre des moyens [nécessaires à la perception] : une lampe, la vue et la conscience. Mais, [dans leur cas,] l'absence de compacité et la parfaite pureté font que l'image ne s'y manifeste pas séparément, comme dans un miroir.

Le Dieu des dieux a exposé tout cela par compassion pour instruire les ignorants. [L'image reflétée, a-t-il dit,] est une chose réelle, elle ne se produit pas hors du [miroir], elle n'est pas résistante, ni autonome. Elle n'est ni stable ni instable. Sa force [vient] de la limpidité de ce [dans quoi elle se reflète].

Cette théorie du reflet, qui vise en réalité le reflet de la manifestation dans le « miroir » de la Conscience divine, est, dit Jayaratha, exposée par Śiva dans de nombreux textes. Il en cite quelques passages, par exemple :

« Tout l'univers, mobile et immobile, est pénétré [par la Conscience] comme l'est [par l'eau, une image reflétée] par le miroir de l'eau. »

Ou bien :

« Il fait briller les choses réelles et irréelles comme un reflet dans un miroir. »

Ou encore :

« Comme des réalités opposées brillent sans se mêler dans le même miroir sans tache, ainsi [brillent] dans le Seigneur qui est Conscience les diverses modalités de l'univers. » (p. 27)

Jayaratha termine son commentaire des *śloka* 21-22 en disant : « Ainsi, de même que les objets sont manifestés par le Seigneur dans un miroir, ou autre, où ils ne sont, en essence, qu'apparence [4], de même en est-il de l'existence de ces [divers aspects du monde manifesté], qui sont dans la Conscience et non pas hors d'elle. » (p. 30)

Abhinavagupta termine ce passage par la stance suivante :

2. *nyagbhūta* : placées en-dessous, à l'arrière-plan, donc rendues invisibles, occultées.
3. *ādhāra*, tout comme le miroir de la conscience est le support de la manifestation.
4. *ābhāsamātrasāra* : leur essence est celle seulement d'un *ābhāsa* : d'un apparaître, ce qui est la nature même de la manifestation, qui est l'apparaître cosmique de la divinité. Reflet d'un objet limité ou reflet de l'archétype divin du cosmos dans la Conscience divine, il n'y a là qu'*ābhāsa*, qu'apparaître.

23. Pas de lieu, ni de forme matérielle (*rūpa*), pas de temps, ni de mesure, pas de jonction réciproque, ni d'absence de celle-ci, pas de dureté, ni d'irréalité, ni enfin aucune essence qui lui soit propre : préciser cela, c'est assurément mettre fin à l'illusion. Tel est l'enseignement du miroir.

« [Cette stance] expose que le reflet n'existe pas hors d'un miroir et sans la liberté [divine] [5]. Il s'ensuit que hors du miroir il n'y a aucun lieu où ce [reflet] pourrait exister. C'est pourquoi il est dit : 'pas de lieu'.

« De même, il ne possède pas de dureté, c'est-à-dire pas de forme solide (*mūrti*) [6], caractérisée par la résistance [à la pénétration]. Car, s'il en avait une, il pourrait avoir un autre lieu que le miroir... En outre, ce [reflet] ne possède pas de forme matérielle (*rūpa*). Il n'est pas lié à la dureté qui est propre à celle-ci. Il n'est pas non plus associé au temps, car s'il l'était, il pourrait être différent selon qu'il se produirait plus tôt ou plus tard. Il n'a donc, comme on l'a dit souvent, aucune existence hors du miroir... Il n'a, de plus, 'pas de mesure' car, si le reflet se mesurait à la taille de ce qu'il reflète, comment la surface d'un miroir pourrait-elle recevoir le reflet d'une grande montagne ? En plus, quand plusieurs objets sont réfléchis en même temps dans un miroir, ils ne se mêlent pas les uns aux autres : 'il n'y a pas de jonction réciproque'... [Les objets reflétés sont pourtant présents ensemble et rassemblés], et c'est pourquoi il est dit : 'ni absence de cette [conjonction]'.

« On a aussi souvent dit que le reflet est un non-manifesté manifeste [7]. C'est pourquoi il est dit : 'il n'a pas d'irréalité'. Tous les objets, en effet, sont manifestés en reflet (*pratibhāsa*). Mais, en même temps, [le reflet] n'est pas producteur de réification (*vastutva*). Il n'a donc pas de véritable forme propre (*tāthyaṃ rūpam*). C'est pourquoi il est dit : 'il n'a enfin aucune essence qui lui soit propre'. Ainsi, la nature réelle du reflet est de n'être en essence qu'une apparence. Tel est l'enseignement du miroir, qui 'met fin à l'illusion', c'est-à-dire à la connaissance limitée née de la dualité, où s'entêtent ceux qui restent attachés à la réalité extérieure des objets en croyant que la nature objective du reflet dépend de la diversité des [éléments sensibles tels que des] murs, etc., [sur lesquels il se produit].

« Tout cela étant, voici ce qu'on a voulu démontrer : tout cet univers se tient dans la Conscience [divine] selon la loi du reflet dans un miroir. Aucune chose véritable, sous quelque forme extérieure que ce soit, n'existe hors de cette [Conscience), où rien non plus ne saurait pénétrer. » (pp. 30-32)

Abhinavagupta ayant ainsi décrit le système du reflet, va décrire maintenant le reflet du son, l'écho, exemple voisin du précédent et permettant de

5. La libre activité, la totale autonomie (*svātantrya*) de la divinité, joue un rôle particulièrement important dans ce chapitre, comme Abhinavagupta l'avait indiqué dès le premier *śloka*. Voir aussi plus bas, p. 161-162.

6. *mūrti* se rattache à la racine verbale *MŪRCH* : devenir solide, épaissir, se congeler ; c'est donc littéralement une solidification. Cf. Pāṇini 3.3,77 : *mūrtau ghanaḥ*, ou Amara 3.66.

7. *bhātam abhātam* : ou un manifeste non manifesté. Un reflet, en effet, est manifesté, visible, apparent, mais sans avoir la même réalité que ce dont il est le reflet, sans être une chose possédant réellement une forme propre. C'est là toutefois, selon Abhinavagupta, la condition de toute la manifestation. Celle-ci, cependant, étant reflétée dans la Conscience divine et projetée par le Soi divin, a un degré de réalité plus grand que l'image dans le miroir.

faire ressortir d'autres aspects de la théorie du reflet de la manifestation dans l'énergie divine. Voici ce qu'il en dit :

24-34. La nature de l'image réfléchie ainsi exposée, on dira ce qu'est le reflet du son, appelé écho (*pratiśrukta*).

Ce dernier n'est pas un son né d'un son [8], car il est entendu comme [un son] venant vers soi, et parce que ceux qui sont loin de celui qui parle n'entendent pas le son [qu'il produit]. Le son [réfléchi], variant selon qu'il rencontre les ouvertures de diverses sortes de vases [9], etc., est donc un reflet comme l'est [l'image réfléchie d'] un visage. De même, en effet, que celle-ci apparaît [de prime abord] comme la forme d'un autre [visage], ainsi, en entendant [l'écho de paroles qu'on a prononcées, celles-ci] semblent être énoncées par un autre. Le reflet se produit nécessairement face à l'objet [qu'il reflète]. C'est pourquoi [seuls] les sujets percevants placés entre l'un et l'autre entendent l'écho. Un reflet peut toutefois être perçu sans que l'objet original lui-même ne le soit : on peut voir dans un miroir où il se reflète l'être aimé placé derrière soi. Le propre de ce reflet, inséparable du miroir où il se produit, est de faire face à [ce qu'il reflète]. Ainsi, l'éther sonore de celui qui parle est reflété dans l'éther de l'ouverture d'un récipient : un vase, ou autre chose. Et, tout comme quelqu'un qui se tient derrière un miroir ne verra pas le visage [qui y est reflété], ainsi celui qui est placé derrière cet éther [qui renvoie le son] ne percevra aucun son [réfléchi]. Assurément, seul un son émis peut être réfléchi. Il est d'abord émis et entendu en un premier moment. Puis, en un deuxième temps, se produisent simultanément son reflet et l'audition de celui-ci. On ne peut pas, en effet, avoir au même moment la perception certaine de la main et de sa forme reflétée.

Jayaratha, explicitant ce dernier point, précise que, si la perception de l'image originale et de son reflet se font en deux instants distincts de conscience, ces deux éléments sont néanmoins liés car le reflet dépend pour son existence de l'objet qu'il reflète : « seul un son émis peut être reflété ». De plus, c'est l'apparition de l'original [10], la réalité de sa manifestation [11], qui

8. Ce qui est considéré comme étant le cas du son directement perçu, alors que l'écho provient de ce qui le renvoie, puisque le son est perçu comme venant vers celui qui l'entend : on le reçoit de face comme on le fait du reflet de son visage vu dans un miroir.

9. On sait que les architectes anciens utilisaient des vases encastrés dans les murs pour renvoyer le son et accroître ainsi la sonorité d'une pièce. Des récipients différents réfléchissaient le son de différentes façons.

10. *pratibhā* : briller (*BHĀ*) vers ou pour (*prati*) un sujet percevant, d'où apparaître. Ce serait donc l'objectivité en tant qu'elle apparaît à, qu'elle est perçue, reçue, par un sujet percevant. C'est ainsi en réalité le sujet qui en est l'auteur : l'objet ne brille pas par lui-même et pour lui-même, mais pour un sujet conscient qui, au plan le plus haut, est la divinité elle-même. Ainsi l'ĪPK 1.7,1.

« Cette apparition [de l'objet] en tant qu'elle est marquée par la succession de la diversité des choses, c'est en réalité le suprême Seigneur, le Sujet connaissant, pure Conscience éternelle et immuable. »

est le fondement de l'existence du reflet — raisonnement tendant en fait à établir que la réalité de la manifestation archétypale en Śiva, que l'on va voir plus loin avec l'apparition des phonèmes en la suprême divinité (le *varṇaparāmarśa*), fonde la réalité du reflet de celle-ci dans l'énergie et, par suite, celle du monde manifesté.

35-36. La véritable nature du reflet étant ainsi démontrée, revenons à notre sujet : le son peut être réfléchi dans l'espace. Un contact plaisant [ressenti par un autre] le sera avec félicité au point où se perçoit le contact. Ou bien un contact [déplaisant] provenant d'un coup violent, d'une lance, ou du froid, et qui étant éprouvé par un autre aura [pour un premier sujet] la nature d'un reflet, répandra sur le corps [de celui-ci] une [pâleur de] cendre.

Un reflet ne peut se produire que dans ce qui lui est consubstantiel : le son, dans l'espace (ou dans l'« éther de l'ouïe ») ; le contact, dans le toucher, etc. Le reflet, de plus, participe sur le plan interne de l'efficacité propre à l'objet reflété. Ainsi, la vue ou le récit d'un contact plaisant, par exemple un rapport sexuel, dit Jayaratha, causera, en reflet, chez celui qui en a connaissance, une émotion de la même sorte siégeant dans l'organe correspondant, qui en sera ému au point de le manifester par une réaction physique. De même, le « reflet » éprouvé de la douleur causée à un autre agitera l'organe correspondant et provoquera la pâleur, l'évanouissement, etc.

Le reflet, toutefois, n'est jamais indépendant d'un événement ou d'un objet extérieur : d'une image originale à refléter. Et, à la différence de cette dernière, il ne peut qu'engendrer une réaction limitée à l'organe des sens lui correspondant et non provoquer, comme le peut la réalité originale, une suite d'effets concrets et variés. C'est là ce qu'indiquent les *śloka* suivants.

37-43. De telles [impressions sensibles] ne sont pas des sensations originales, car elles ne peuvent pas faire apparaître une succession d'effets. Il en est de même d'une odeur [quand elle n'existe qu'en reflet] dans l'odorat d'un autre, ou d'une saveur dans la salive, etc. De même qu'une forme qui se reflète dans les yeux [de quelqu'un] n'est pas perçue sans l'œil d'un autre qui voit ce reflet], de même une saveur, un

Abhinavagupta commente cette *kārikā* en disant :

« Quand on dit 'la jarre apparaît', même si cette apparition est celle même de cet objet, elle n'en est cependant pas la réalité même (*svakaṃ vapuḥ*). C'est en fait la conscience (*saṃvedana*) que l'on a de cette [jarre] qui brille ou apparaît ainsi sous cette forme, car [dans l'expérience] 'cet objet brille pour moi' (= m'apparaît), celui-ci repose [en réalité] sur le sujet conscient [qui a cette expérience]. C'est ce que dit l'Upaniṣad : 'Tout brille comme reflet de Sa brillance...' (Katha Up. 4.15). »

pratibhā étant l'apparaître à l'esprit, le fait de se révéler à lui de façon lumineuse, ce terme est employé également pour désigner le mouvement libre et spontané de la Conscience créant l'univers par une projection lumineuse, une infusion illuminatrice qui en même temps lui apparaît (*prati*). Cf. aussi Introduction, p. 54, note 87.

11. *ābhāsa* : cf. ci-dessus, *śl.* 12-22.

contact, un parfum, etc., même s'ils existent, ne sont pas aperçus s'il n'y a pas un organe des sens [pour le faire].

Ce qui se trouve dans le siège du contact, qui est interne, n'est pas du domaine de l'esprit, ni des autres sens, qui sont externes. Ainsi, lorsque les sens internes donnent une occasion [d'agir] à l'un des sens qui sont en nous, intérieurs, le reflet ainsi saisi par ce sens engendre alors dans celui-ci l'action qui lui est propre et qui est de la même sorte [que ce qui l'a provoquée]. De la mémoire, au contraire, qui relève du domaine mental, ne naît aucune action véritable, cette dernière ne pouvant dépendre que du présent. Il faut donc qu'un vrai contact soit reflété par le sens [du toucher] et reconnu [par l'esprit pour qu'il produise] alors une action. En l'absence d'un tel fait extérieur, le contact demeurant tel quel et n'étant reflété que dans son propre champ, il produit une [action] dont la nature est celle du plaisir [et qui se produit] en l'une quelconque des *nāḍī.*

Au terme de ce long développement sur les diverses sortes de reflets, qui souligne le point auquel la cosmogonie du Trika d'Abhinavagupta est calquée sur la psychologie (ou plutôt sur la psychogenèse), on en arrive peu à peu au sujet même du chapitre : le reflet de l'univers dans la Conscience divine. Abhinavagupta va toutefois d'abord continuer, dans les vingt *śloka* qui suivent, de tenter de justifier sa théorie du reflet cosmique en se référant au reflet dans le miroir et à l'image évoquée par la mémoire. Ici encore, le macrocosme, qu'en théorie le microcosme rejoue, calque en fait son action sur celle de ce dernier : le montrer, c'est apporter des preuves sensibles à l'appui de ce qui dépasse les sens.

44. Ainsi l'univers, se reflétant dans le miroir de la Conscience (*saṃvitti*), exprime la pureté de la forme cosmique du Seigneur.

« Pour les raisons que l'on a données précédemment, la Conscience elle-même — miroir, en raison de son absolue limpidité — où l'univers se reflète, en donnant cette image réfléchie, en la manifestant, exprime par là la forme pure et impeccable du Seigneur dont le Soi est Conscience (*saṃvittyātmano nāthasya*), forme qui est celle de l'univers inséparable de Lui. La fulguration cosmique, en effet, ne peut en être séparée : elle ne s'ajoute pas à Lui. De fait, le reflet d'un visage, ou d'autre chose, ne peut exister de façon autonome en dehors du miroir qui est son support. On peut donc dire en bref que tout cet univers est la forme du seul et unique suprême Seigneur, qui est Conscience (*nikhilam idaṃ jagat saṃvittyātmanas parameśvarasyaivaikasya rūpam*) ». (p. 54)

45-46. De même que l'odeur, la forme, la saveur, etc., lorsqu'elles sont réfléchies, apparaissent affectées par les propriétés de leur support — comme un visage, [par exemple, reflété] sur une épée — ainsi tout cet univers, reflété dans la Conscience, en revêtira toutes les propriétés : luminosité, liberté, etc.

« Une forme ou toute chose réfléchie apparaît affectée de particularités découlant des particularités propres à son support. Ainsi, le visage reflété sur une épée est-il marqué par la longueur de cet objet... De la même façon, cet univers, reflété dans la lumière de la Conscience (*prakāśa*), en assumera les caractéristiques : luminosité, etc., et les fera siennes. L'univers, qui [par lui-même] n'est pas lumineux, le deviendra, sans quoi, d'ailleurs, étant sans lumière, il ne pourrait pas être manifesté... Ainsi, tout cet univers, tout cet ensemble du connaissable, devient le corps du suprême Seigneur qui est lumière (*prakāśātmanaḥ parameśvarasya śārīrabhūtam*). C'est, en somme, parce qu'il est lumière qu'il est le Soi de l'univers (*viśvātman*). Il est d'ailleurs dit :

« Le propre du *brahman*, c'est de prendre toutes les formes, d'être insurpassable et sans qualités. » (p. 55-56)

Mais comment tout l'univers peut-il être absorbé dans une seule Conscience ? Voici la réponse d'Abhinavagupta :

47-48. Comme l'image toute entière est reflétée dans un cristal parfaitement limpide, de même [en est-il] pour l'univers tout entier dans la Conscience, qui possède une parfaite limpidité.

Cette parfaite limpidité consiste en ce que [la Conscience] ne manifeste aucune forme déterminée qu'elle ait en propre. Ainsi, ce qu'il y a de plus limpide, c'est la Conscience et non pas une pierre précieuse qui, elle, possède en propre une forme.

Mais l'univers reflété par la Conscience n'a pas le même statut que l'objet, l'image (*bimba*) réfléchie dans un miroir. D'où un nouveau problème :

49-51. Le reflet est offert [par le miroir] à partir d'une image [originale] extérieure. Si celle-ci est elle-même un reflet, que reste-t-il alors comme image originelle ? Or, de fait, quelle que soit la cause promue au rang d'image [originelle], celle-ci ne peut jamais être qu'un reflet dans la Conscience, sans quoi elle n'existerait pas. Si bien que l'empire de l'image réfléchie, privé des armes du raisonnement solide et de la pensée, s'ouvrirait de toutes parts.

C'est-à-dire, glose Jayaratha, que, si l'image à refléter est elle-même un reflet, le raisonnement ne permet plus de distinguer entre celle-ci et celui-là, qui ont dès lors le même statut ontologique. De plus, ajoute Abhinavagupta, l'univers n'existe pas indépendamment de la Conscience divine. Il n'est pas par rapport à elle comme l'est le visage par rapport au miroir qui le reflète : il est « mêlé » à elle :

52-57. En l'absence d'image [originelle], comment un reflet pourrait-il exister ? Que peut-on faire ? [La réponse est que l'existence du reflet] est un fait d'expérience. Mais pourquoi, alors, ne pas l'appeler image [originelle] ? Non ! on ne peut pas l'appeler image [originelle], car il n'en a pas les caractéristiques, qui sont qu'elle est non mêlée à autre chose, autonome, existant réellement, tel le visage [par rapport au miroir qui le reflète]. Le propre du reflet, dit-on, c'est de ressembler à

autre chose que lui, sans pourtant abandonner sa forme propre, telle, par exemple, une surface vue sur [la lame d'] une épée. On dit de même : quel que soit le monde extérieur, l'esprit (*dhī*) est un. A cause de la diversité de la connaissance, il prend des aspects imitant la diversité, mais sans devenir lui-même divers. C'est ce que déclarent les bouddhistes. Mais alors, quelle est la caractéristique de l'image réfléchie ? Le reflet, dit-on, est une manifestation qui, n'apparaissant que mêlée à une autre chose, est incapable d'exister séparément de celle-ci, tel le visage dans le miroir. [Dans ce cas,] les *tattva*, etc., [formant l'univers] qui, mêlés à la Conscience, sont une manifestation inséparable de celle-ci, pourquoi ne dirait-on pas qu'ils sont un reflet dans la Conscience ?

« ... en effet, cet univers, tout comme le visage dans le miroir, forme une unité avec la Conscience... Comme le [reflet du] visage par rapport au miroir, il ne peut exister séparément de la Conscience. L'ensemble des êtres ne pourrait pas briller [c'est-à-dire exister] en dehors de la Lumière. On dit en effet que la connaissance (*jñāna*) brille sous diverses formes, extérieurement ou intérieurement. Hors de la connaissance, il n'y a pas d'objet ni d'existence. Le monde, donc, a la connaissance pour nature. Aucun être ne serait perceptible hors de la connaissance... » (p. 65-66).

58-61. Pourquoi appeler [l'univers], qui a assurément ces caractéristiques, image originelle ? C'est que les sages s'en tiennent aux faits, et non à des appellations conventionnelles. D'ailleurs, un reflet ne peut exister sans une image originelle [antérieure]. Mais quoi ? L'image originelle n'est pas en rapport d'identité avec son reflet. En l'absence de cette [image première], la définition que l'on vient de donner [du reflet] ne perd pas pour autant sa valeur. En effet, la question porte en réalité seulement sur la cause [du reflet] et, plus précisément, sur la cause dite instrumentale, non sur la cause matérielle. Or les causes instrumentales n'apparaissent qu'à certains moments et en certains lieux.

Le raisonnement d'Abhinavagupta, dans les *śl.* 57-61, est le suivant : si l'on pose que le reflet se caractérise par l'imbrication de l'image reflétée et de son support, l'univers, dont on a dit qu'il apparaissait dans la Conscience divine et en était inséparable, devrait donc être lui-même un reflet. Or, si la manifestation est en effet reflétée dans l'énergie à un niveau plus bas, comme nous le verrons plus loin, sa première apparition dans la Conscience, le suprême Śiva, que nous voyons d'abord, n'est pas un reflet, ne serait-ce que parce qu'elle n'est pas elle-même précédée par une image première. Cette image, au demeurant, si elle est indispensable, n'est cependant pas nécessairement tout à fait identique en nature à son reflet : elle peut en amener l'apparition, non par reproduction à l'identique, mais par une action de cause à effet.

Or la cause peut être matérielle ou efficiente, instrumentale. Cause matérielle, par exemple, est l'argile qui sert à faire un pot : elle doit toujours

exister, car sans argile il ne peut y avoir de pot. Cause efficiente, par contre, sera le bâton servant à faire tourner la roue du potier : il peut ou non s'en servir, faire tourner la roue où et comme il veut, du moment qu'il a de l'argile. De la même façon, la conscience (humaine ou divine) pourra faire ou non apparaître telle ou telle image, qui sera dans la conscience, imbriquée en elle, mais sans pourtant être le reflet d'une image antérieure, statut qui est précisément celui de la première apparition de l'univers, avec la série des phonèmes dans la Conscience divine.

Mais laissons la parole à Abhinavagupta :

62-64. Ainsi, [il se peut que] dans une lumière placée devant soi, par l'effet d'une cause efficiente intense, telle la mémoire, etc., apparaisse la forme [imaginée] de l'aimée. Sans cette cause, comment l'aimée, située dans la conscience [de l'amant], pourrait-elle en apparaître séparée ? La conscience, en effet, ne se scinde pas [spontanément en elle-même et en une image placée] devant. Il faut donc que soit manifesté quelque chose d'intermédiaire que l'on appelle intelligence (*dhī*), où ce [reflet] apparaisse de façon séparée sous l'aspect des constructions mentales ou du rêve. Ainsi, les énergies de Dieu seront, elles aussi et de la même façon, la cause efficiente [de la manifestation].

Ce sont essentiellement les énergies de connaissance et d'activité, precise Jayaratha, qui joueront ce rôle de cause efficiente en faisant apparaître les divers aspects du cosmos, le Seigneur lui-même restant totalement libre, souverain et inaffecté par ce processus, qui va être décrit dans la suite de ce chapitre. La description même du « moyen » (*upāya*) y tiendra peu de place, la voie de Śiva ou Śambhu, le *śāmbhavopāya*, se résumant à une identification du yogin avec la volonté-désir, ou pulsion première (*icchā*) de Śiva, origine du jeu des énergies manifestatrices du cosmos.

Pour commencer, Abhinavagupta résume le reflet de l'univers dans la Conscience de la façon suivante :

65. Tout cet univers se reflète ainsi dans le ciel pur de la Conscience du Seigneur Bhairava, sans l'aide de rien d'autre.

« C'est-à-dire sans qu'aucune interférence extérieure ne limite sa totale liberté. On dit [en effet] que la prise de conscience est liberté (*svātantryaṃ hi vimarśaḥ*). Elle forme la nature première (*mukhyaḥ svabhāvaḥ*) du Seigneur, car aucune lumière ne saurait apparaître ou subsister qui soit dépourvue de prise de conscience (*na hi nirvimarśaḥ prakāśaḥ sambhavaty upapadyate vā*). L'aptitude du Seigneur à tout porter en Lui le différencie de ce qui est inerte. Comme cela a été dit ailleurs :

« Tout l'univers brille intérieurement dans le Soi, comme un tableau multicolore sur la surface d'un miroir. Mais la Conscience, ensuite, par un mouvement consistant en une prise de conscience d'elle-même (*nijavimarśanasāravṛttyā*), prend une connaissance globale (*parāmṛśati*) de ce tout, ce que ne fait pas un miroir. » (p. 73)

66. L'indépendance absolue du Seigneur à l'égard de son aspect d'univers, on l'appelle intuition illuminatrice (*pratibhā*) suprême, Déesse, Incomparable.

L'ÉMANATION PHONÉMATIQUE

(parāmarśodayakrama)

Ici commence l'exposé des « prises de conscience phonématiques » (*varṇaparāmarśa*) [12] faisant apparaître dans la Conscience suprême, par le jeu des énergies de Śiva, toute la série des phonèmes du sanskrit — qui sont « ce qui exprime » (*vācaka*) — et les plans correspondants de la manifestation — qui est « ce qui doit être exprimé » (*vācya*) par ces phonèmes.

« La manifestation (*avabhāsa*) de l'univers est double : ce qui exprime et ce qui doit être exprimé. On dit, en effet, pour caractériser le reflet de l'univers dans la Conscience : 'La Lumière (*prakāśa*) fulgure au premier chef sous la forme de l'univers, qui est ce qui doit être exprimé. Quant à la prise de conscience (*vimarśa*), elle apparaît avec la conscience (*āmarśa*) des [diverses formes d'énergie phonique :] *anuttara, ānanda*, etc.' Voici comment apparaissent successivement les prises de conscience : » (p. 74)

67. La suprême énergie de Dieu, l'*akula*, est l'énergie *kaulikī* par qui *kula* se répand et dont le Seigneur est inséparable.

Jayaratha commente assez longuement (p. 75-80) ce *śloka* qui décrit la naissance de *A*, nommé généralement *anuttara*, l'Incomparable, ou le Sans-Egal [13], appelé ici (et *infra*, *śl.* 143) *akula*, c'est-à-dire ce qui est au-delà de *kula*, terme qui désigne le monde manifesté en tant qu'il est le corps, ou la « famille » (*kula*) du Seigneur, lequel le fait apparaître par le moyen de son énergie la plus haute qui, étant ce qui crée et anime *kula*, « étant à l'origine de ce corps » (*taccharīrārambike*), est dite *kaulikī* : 'de *kula*'.

« En vérité, dit Jayaratha, l'Incomparable (= le phonème *A*) est plénitude : aucune appellation limitante — Śiva, Śakti, ou autre — ne peut lui être appliquée. C'est l'Indicible (*anākhya*) [14], la prise de conscience globale

12. Sur cette cosmogonie phonématique, comme je l'indiquais ci-dessus, Introduction, p. 55, note 88, on peut se reporter à *Recherches*, ou à *Vāc*, chapitre 5.

13. Il n'y a guère de traduction française très satisfaisante de *anuttara*. On remarquera que le nom des premières énergies de Śiva ont pour lettre initiale les phonèmes avec lesquels elles apparaissent : *A, Ā, I, Ī*, etc.

14. *anākhya* : ce qui ne peut (*an*) être dit (*ākhya*), désigne dans le système Krama, auquel Abhinavagupta et Jayaratha empruntent bien des notions, la quatrième phase du cycle cosmique et cognitif de la conscience. Ce cycle comprend : *sṛṣṭi*, l'émanation, *sthiti*, la conservation, *saṃhāra*, la résorption, puis *anākhya*, l'indicible, où tout se dissout dans la Conscience omnipresente. Voir la traduction de la Mahārthamañjarī par Lilian Silburn (Paris, de Boccard, 1968 ; 2e éd. corrigée, 1995), p. 140-141.

suprême (*paraparāmarśa*), la suprême Réalité qui n'est que lumière (*prakāśa*). C'est lui qui, désirant manifester l'univers sous l'effet de sa propre et absolue liberté, fait d'abord apparaître en lui-même la nature de Śiva et de Śakti. » (p. 75)

Dans ce commentaire, où sont cités divers tantras, *A*, phonème primordial (*ādyavarṇa*), est décrit aussi comme la suprême énergie *kuṇḍalinī* qui, éveillée, fait apparaître les trois énergies divinisées, Ambikā, Jyeṣṭhā et Raudrī (ou Vāmā, Jyeṣṭhā et Raudrī auxquelles s'ajoute Ambikā) et/ou les trois énergies fondamentales de Śiva : *icchā* (volonté), *jñāna* (connaissance) et *kriyā* (activité), les trois fonctions cosmiques d'émanation, conservation et résorption de l'univers, ainsi que diverses autres triades. Il s'agit par là de montrer que la totalité des forces qui manifestent et animent (puis résorbent) le cosmos sont présentes en germe dès le phonème *A*.

Jayaratha souligne enfin (p. 80) que, comme le dit le *śl.* 67, cette suprême énergie de conscience (*cicchakti*) qu'est *A* et qui est Śiva, quoique ne formant qu'une seule et indivisible entité, est cependant unie avec l'énergie (*śakti*) :

« Comme l'a dit notre grand Maître : 'Ni Śiva séparé de Śakti, ni Śakti privée de Śiva : l'écoulement universel [procède] de leur couple', ce couple est formé de ces deux éléments mutuellement tournés l'un vers l'autre. » (p. 80). C'est, de fait, de l'union de ce couple primordial que naît le reste de la manifestation.

« Il décrit donc la création de l'univers (*viśvasarga*) » :

68-71a. On nomme friction unitive (*saṃghaṭṭa* [15]) l'état de ces deux [principes quand ils forment] couple (*yāmala*). C'est l'énergie de félicité (*ānandaśakti*) d'où l'univers entier est émis, la Réalité au-delà du suprême et du non-suprême. On l'appelle Déesse, Essence (*sāra*) et Cœur (*hṛdaya*). C'est l'émission du suprême Seigneur. Dans le Devīyāmalaśāstra [16], à propos du grand sacrifice de Ḍāmara, elle est nommée Kālasaṃkarṣiṇī et Parā [17], et elle [se tient] au sommet. Dans le Pūrvaśāstra [18], on lui donne le nom de Mātṛsadbhāva [19].

Ces deux principes, explique Jayaratha, sont Śiva, l'*akula* (*A*) et l'énergie *kaulikī*. Leur *saṃghaṭṭa*, à la fois union et friction, état d'union né d'une friction, d'une conjonction unifiante, est, dit-il, « le jaillissement du Soi (*svātmocchalattā*), la vibration subtile originelle (*spanda*). » « De là, ajoute-t-il, issu de l'union de ces deux [aspects de l']Incomparable : la lumière

15. Le terme *saṃghaṭṭa* désigne une conjonction où se trouvent à la fois union, frottement et interaction. Au sens général, le mot désigne l'enlacement, l'union amoureuse de deux êtres (sens que souligne ici Jayaratha). Il s'applique, en contexte métaphysique, à l'union active, productrice, des deux pôles, masculin et féminin, de la divinité.

16. C'est-à-dire le Devyāyāmalatantra, ancient texte du Trika consacré au culte de Kālī, notamment sous la forme de Kālasaṃkarṣiṇī (et des Kālī).

17. C'est la plus haute des trois déesses suprêmes du Trika (cf. Introduction, p. 25).

18. C'est-à-dire dans le MVT.

19. « La condition véritable, ou l'essence, des Mères », nom donné à la Déesse dans le MVT (8.39-43) auquel renvoie le commentaire de Jayaratha sur ce *śloka*. Le MVT 8.39-43 donne le mantra de ce même nom sous la forme *HSRHREṂ* et la façon de l'utiliser.

(*prakāśa*) et la prise de conscience (*vimarśa*) [20], naît le deuxième phonème, *Ā*, énergie de félicité (*ānandaśakti*), d'où proviendra le flot de l'émanation cosmique formé par la volonté (*icchā*), etc. Dans la vie ordinaire, de même, lors de l'union (*saṃghaṭṭa*) de l'homme et de la femme, l'émission (*visarga*) [du sperme] est due à l'apparition de la félicité. Ici, Śiva et l'énergie apparaissent comme séparés parce qu'ils sont à la fois au-delà de l'univers et faits de celui-ci. Mais même ce qui est immanent à l'univers lui reste cependant transcendant : sa plénitude demeure, car il ne peut y avoir [à ce niveau suprême] de limitation ni de division. » (p. 81)

Explicitant ensuite l'allusion au Devyāyāmalatantra du *śl.* 67, Jayaratha cite une stance de ce texte décrivant le trident des trois déesses du Trika [21] : Parā, Parāparā et Aparā, et plaçant Kālī Dévoratrice-du-Temps (Kālasaṃkarṣiṇī) au-delà encore de la déesse Parā, en tant que représentant un quatrième plan divin absolument suprême, totalisant et transcendant à la fois tous les autres, plan auquel le Trika seul est censé pouvoir donner accès :

« Au milieu, la déesse Parā. A droite, Parāparā. Sur la pointe gauche, Aparā et au-dessus de la pointe centrale, écoute ! est installée cette Déesse Saṃkarṣiṇī, qui transcende même Parā. »

« Après les énergies de conscience (*cit*) et de félicité (*ānanda*), voici celle de volonté (*icchā*) : »

71b-72a. Dans cette conjonction unifiante (*saṃghaṭṭa*), du fait qu'elle est conscience, [naît] une prise de conscience réfléchie de soi (*svātmapratyavamarśa*). C'est l'énergie de volonté, maîtresse suprême des énergies non redoutables [22].

« Apparaît donc, dit Jayaratha, une prise de conscience globale (*parāmarśa*) du suprême Sujet conscient désirant émettre l'univers, que l'on nomme énergie de volonté. » Il cite alors ce distique :

« Ceux qui connaissent les énergies non redoutables de Śiva les qualifient de suprêmes, donneuses des fruits du domaine de Śiva. »

« De ces énergies non redoutables, ignorantes de toute dualité car leur nature est pure liberté, [la Volonté] est la maîtresse, la cause efficiente de leur apparition. Elle commande en effet aux énergies sans nombre qu'elle contient en son sein. Dominant toutes les autres, elle est la Yoginī suprême. » (p. 83)

Citant la formule que voici :

20. On considère que se produit là un dédoublement de *A* : *A* + *A* = *Ā*, ainsi naît le deuxième phonème.

21. Sur le *triśūlābjamaṇḍala* du Trika selon Abhinavagupta, voir l'étude de A. Sanderson, « Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kaśmir » *in Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme* (Paris, Editions du CNRS, 1986), notamment p. 194 et planche, p. 187.

22. *aghora* : les énergies de Śiva se distinguent notamment en *aghora, ghora* et *ghoratara*, non redoutables, c'est-à-dire bénéfiques, qui guident l'être humain vers la libération, redoutables, censées le maintenir attaché à la voie impure, et très redoutables, qui le font tomber plus bas encore. Les noms de ces déités se rattachent à un mantra védique (Taittirīya Āraṇyaka, 10. 47).

« Lorsque l'épanouissement de la joie, surabondance spontanée du [divin], répand la manifestation en sa variété créatrice, la pensée (*cinta*) [divine] se tourne vers [le monde]. C'est le premier instant (*tuṭi*) de la volonté »,

Jayaratha ajoute : « Selon cette formule, ou selon d'autres encore, il s'agit [ici] de la vibration (*spanda*) originelle de l'énergie, qui n'est que simple orientation vers l'extérieur, pure volonté que ne colore pas encore (*anārūṣita*) ce qui va être manifesté. Dans la mesure toutefois où la volonté possède aussi un aspect d'impulsion et où elle est alors colorée par la diversité de ce qui est voulu par elle (*īśanīya*), elle participe, sous une forme plus extériorisée, à la souveraineté (*aiśvarya*) [universelle]. Double est donc son état. » (p. 85)

Ce deuxième état est le suivant :

72b-73a. Cette même [énergie] entrant en effervescence apparaît comme la Souveraine (*īśitrī*). Alors naissent les déesses suprêmes non redoutables, guides sur la voie śivaïte.

La voyelle longue, *Ī*, représentant quelque chose de plus marqué, accentué, que *I*, voyelle brève, son apparition est décrite comme l'effet de l'affleurement, au plan spirituel, de ce que la volonté divine désire faire naître. A cette apparition s'associent d'autres formes divines : les énergies dites « non redoutables » (*aghorā*) parce que proches de la divinité suprême : c'est une façon de dire que celle-ci s'extériorise sous d'autres formes d'énergie.

« Ayant montré le double aspect de l'énergie de volonté (*I* et *Ī*), on examine maintenant l'énergie de connaissance » dit Jayaratha pour annoncer les stances suivantes.

73b-75a. Cette reprise de conscience de soi (*svātmapratyavamarśa* [23]) seule et unique précédemment apparue, qui est éclosion (*unmeṣa* = *U*) de l'univers du connaissable, existe [maintenant] sous l'aspect de l'énergie de connaissance. C'est la déesse Parāparā, qui émet sans cesse le cercle des Mères redoutables, éclairant seules la voie pure-impure.

C'est la Conscience dans l'état où elle se trouvait en *I* : pure énergie de volonté que ne perturbe pas encore l'image de l'objectivité qu'elle désire, qui, ici, produit l'éveil ou éclosion (*unmeṣa*) de la connaissance. « C'est elle qui devient cette éclosion de l'univers voulu/désiré (*iṣṭa*). Elle désire le connaître intérieurement à elle-même au moyen de l'énergie de connaissance (*jñānaśakti*). C'est la vibration subtile originelle (*ādyaḥ parispandaḥ*). Voilà comment s'explique le cinquième germe (*bīja*) [phonique]. » (p. 86)

Quant aux déesses redoutables, elles relèvent de la voie « pure-impure », domaine intermédiaire correspondant à Parāparā : elles font obstacle sur la voie, mais sans faire tomber plus bas comme le font les plus redoutables, que l'on verra plus loin.

23. Dans le système des quatre plans de la Parole, *pratyavamarśa* caractérise *parā-vāk*. C'est, pour Utpaladeva (ĪPK 1.5.13), une énonciation intérieure spontanée non formulée, qui est conscience active (*citi*) et liberté (*svātantrya*). Cf. *Vāc*, pp. 175-179.

« Comme l'énergie de volonté, celle de connaissance a deux aspects selon que le connaissable (*jñeya*) s'y affirme ou non. On vient d'exposer sa nature lorsqu'il ne s'affirme pas. Voici maintenant celle où il domine : » (p. 87)

75b-77. Quand émerge la partie [de la Conscience] relevant du principe d'objectivité (*jñeyāṃśa*), l'effervescence apparaît fortement. Dans ce qui n'est que pure conscience naît alors la déficience (*ūnatā* = *Ū*). On dit que, quand celle-ci est bien établie, le chemin de l'objectivité commence à apparaître. Cette stabilisation consiste en ce que l'océan de connaissance assume des aspects variés. Les yogins savent que c'est le germe de ce qui formera la différenciation [24].

« La partie [de la Conscience relevant du principe d'objectivité [25]], prenant le pas sur la connaissance elle-même, se trouve plus clairement manifestée. Dès lors, apparaît l'effervescence (*kṣobha*), c'est-à-dire ce qui sert de support à la variété des aspects formés par tout ce qui est bleu, agréable, etc. Avec cette prédominance du connaissable apparaît, dans ce qui n'était que pure connaissance, une déficience, une perte de plénitude. Il se produit une contraction (*saṃkoca*). Ainsi naît le sixième phonème.

« Une fois la déficience bien établie dans ce qui n'est que conscience, la diversité du connaissable commence à y être immédiatement présente. Il ne s'agit toutefois pas encore d'une existence visible : celle-ci ne se produira que dans l'énergie d'activité... On ne trouve ici aucun objet connaissable séparé de la connaissance : c'est l'énergie de connaissance elle-même qui fulgure sous l'aspect de la manifestation de ceci ou cela. » (p. 87) « ... On explique également la déficience de la pure Conscience — le sixième phonème (*Ū*) — par l'aptitude de la connaissance à servir de support à la diversité [de la manifestation].

« ...Cette sixième prise de conscience globale (*parāmarśa*) est plus essentiellement qu'aucune autre le suprême acte de conscience (*paravimarśa*) d'où naîtront, en fusionnant mutuellement ou autrement, toutes les autres prises de conscience [phonématiques]. On dira ainsi plus loin (*śl.* 184) : 'Parmi les voyelles, six seulement sont à l'origine de la succession des phonèmes.'

« A ce niveau-ci, il ne saurait être question des objets connaissables. La dualité, en effet, n'y existe pas et l'Incomparable et la Félicité ne sont que pure conscience. » (p. 88)

En suivant l'ordre des phonèmes selon le *varṇasamāmnāya*, on arrive maintenant aux quatre phonèmes « stériles », les quatre liquides *Ṛ*, *Ṝ*, *Ḷ*, *Ḹ*, c'est-à-dire, dit Jayaratha, « la quadruple forme prise par l'énergie de volonté quand elle est colorée par ce sur quoi elle porte (*iṣyamānārūṣaṇayā*) ».

78-79. L'énergie de volonté, ayant, comme on l'a dit, deux aspects : effervescent (*kṣobhita*) et non effervescent (*akṣobhita*), prendra en elle

24. Il faut lire ici *bhedasaṃdarbha* et non *bījasaṃdarbha* : c'est la lecture retenue par Jayaratha dans son commentaire.
25. Ou du connaissable : *jñeyāṃśa*.

de deux façons l'objet sur lequel elle porte. La rencontre avec ce sur quoi elle porte [se fera] soit par une énergie ignée, à l'éclat instantané, pareil à l'éclair, soit dans la stabilité, qui a la nature de la terre.

« Selon que prédominera l'aspect de pure lumière (*prakaśa*), ou celui de repos [en soi-même] (*viśrānti*), on aura le son 'ra' ou 'la' (*ralayoḥ śrutiḥ*), relevant [respectivement] de la lumière et de l'immobilité [26] (p. 89)... L'énergie a donc deux aspects : igné et terrestre. Il en sera de même pour ce sur quoi elle porte. Et leur rencontre [27] sera, elle aussi, de deux sortes. Cela revient à dire que l'énergie revêtira quatre formes. D'autre part, la rencontre de l'énergie et de ce sur quoi elle porte qui, comme on l'a dit, produit l'effervescence (*kṣobha*), a lieu ici de façon non manifeste (*asphuṭa*). Dès lors,...on n'a ici que le son (*śruti*) des [semi-voyelles] *Ṛ* et *Ḷ* et non pas leur aspect manifeste et perceptible de consonnes (*RA, LA*) [28]. C'est dans le même esprit qu'il est dit ici 'à l'éclat instantané pareil à l'éclair', car l'éclair ne brille qu'un temps très bref. Ainsi, ce sur quoi porte la volonté apparaît seulement comme une ombre (*chāyamātreṇa*) et l'on n'a que le son des phonèmes et non les phonèmes eux-mêmes, manifestés. Or le son, ce n'est pas le phonème même... Chacune des deux semi-voyelles ayant deux ombres, on aura ainsi les quatre phonèmes que partout on nomme « neutres » (*napuṃsaka*), comme cela est écrit : 'puis le groupe des neutres, *Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḹ*'. Ainsi, la volonté mêlée d'énergie ignée et non perturbée est *Ṛ*, perturbée, *Ṝ*, cependant que, marquée d'énergie terrestre, elle sera *Ḷ* et *Ḹ*. On voit que ce sur quoi porte la volonté, dont la nature est d'abord ignée, acquiert ensuite la stabilité [de la terre] en s'appropriant la nature correspondante. » (p. 90)

Les quatre liquides étant nées de la rencontre de l'énergie de volonté (*I*) et de ce sur quoi elle porte, Abhinavagupta imagine qu'on lui objecte que, cela étant, pourquoi n'en serait-il pas de même d'une rencontre fusionnelle de l'énergie de connaissance, la voyelle *U*, et du connaissable. Il répond donc :

80. Même si dans l'énergie d'éveil ou éclosion (*unmeṣa*) le connaissable est abondamment présent, celle-ci n'est cependant que le lieu où il se manifeste, non celui de sa première naissance.

Seul, en effet, pour Abhinavagupta, le premier mouvement non discursif du vouloir divin, *icchā* — donc le phonème *I* —, est créateur, à la fois comme impulsion émanatrice et comme plan de la Conscience où tout l'univers est en germe. « Tous les êtres, commente Jayaratha, existent dans la suprême Conscience car elle porte en elle tout le devenir. Ils n'y sont présents, toutefois, que comme conscience (*saṃvidmātratayā*). » (p. 91)

26. Traditionnellement, la lettre *R* est considérée comme la « graine du feu » (*agnibīja*), et *L* comme celle de la terre. D'où l'association de l'une avec la lumière et de l'autre avec la stabilité, qui est le propre de la terre.

27. *samāpatti* : l'emploi de ce terme montre qu'il s'agit d'une rencontre compénétrante, impliquant fusion.

28. Les consonnes, en effet, ne se trouvent pas en Śiva. Elles relèvent des niveaux suivants, moins élevés, de la manifestation.

81. Ce quadruple aspect de l'énergie de volonté, on l'appelle ambroisie suprême (*parāmṛtam*). Comme il ne peut s'y produire aucune autre effervescence, ces [quatre phonèmes] ne sont le germe de rien d'autre.

La suprême ambroisie a pour nature, selon Jayaratha, le suprême ravissement dû au pur repos en elle-même de la Conscience (*svātmamātraviśrāntyā paracamatkārātmakam*) [29]. Marquant ainsi une stase en elle-même de la Conscience, les quatre liquides ne sont pas créatrices. Certes, ce sont des graines ou germes (*bīja*) car « toute voyelle a la nature de germe », mais, étant stériles, elles ne causent pas de perturbation ou d'effervescence (*kṣobha*) créatrice, et n'en sont pas non plus le réceptacle comme l'est une matrice (*yoni*). Cet aspect des choses est développé par Abhinavagupta :

82-84a. Etre germe [,en effet], c'est être cause d'effervescence. L'état de matrice est celui de réceptacle. C'est la nature de la Conscience que de créer de l'effervescence, de l'agitation (*kṣobhaka*) : elle s'agite elle-même et elle agite. Etre agité, troublé, est la nature même du connaissable : en causant cette agitation [la Conscience] l'extériorise. L'effervescence est le désir d'émettre ce qui en elle est germe [30] inséparablement uni à l'univers en tant que celui-ci lui est intérieur, et le fait de causer l'agitation, c'est, on le sait, la manifestation de la volonté de [faire apparaître] une réalité en ce qui n'en éprouve pas le désir [31].

La racine verbale *KṢUBH*, troubler, agiter, précise Jayaratha, peut avoir valeur causative ou non causative. C'est ainsi que la Conscience divine éprouve en elle-même une effervescence créatrice tout en causant une effervescence hors d'elle-même. Elle est, dit-il, le réceptacle de la totalité de l'objectivité qu'elle recèle séminalement en elle, comme l'œuf du paon contient en lui en germe toutes les couleurs du plumage de cet oiseau. En ce sens, elle est agitée, effervescente et non immobile. En même temps et par ce fait même (et du fait des deux valeurs de *KṢUBH*), elle agite, c'est-à-dire elle tend à manifester hors d'elle-même (mais toujours sur elle-même comme substrat, évidemment) ces formes qui lui sont intérieures : elle tend à faire apparaître l'univers : « La Conscience elle-même, une et sans second, portant en elle l'ensemble des modalités du devenir '[désire émettre] ce qui en elle est en germe', qui servira à manifester l'univers dont il sera la cause ». (p. 94)

Cette volonté, c'est l'« émanativité » (*sraṣṭṛtva*), « le désir de manifester, en en confectionnant les particularités, l'univers dont la nature est celle du

29. Sur *camatkāra*, notion importante pour Abhinavagupta, voir TĀ 1.53, note, ci-dessus, p. 89. La notion de *viśrānti*, aussi, est importante : la Conscience suprême « repose » en elle-même et, en tant qu'elle est le fondement de tout, toute la manifestation repose en elle. La condition du Je absolu, *aham*, dit Utpaladeva, est celle du repos en elle-même de la Lumière de la Conscience : *prakāśasyātmaviśrāntir ahaṃbhāvo hi kīrtitaḥ* (Ajaḍapramātṛsiddhi, 22). Voir sur ce point *Vāc*, p. 200, note.

30. *bījāṃśa* : la portion (*aṃśa*) de la Conscience correspondant à son aspect de germe, qui est émise, projetée, dans une autre portion d'elle-même qui est matrice.

31. La matrice, dans la conception indienne, n'a qu'un rôle passif : celui de recevoir le germe déposé en elle. Elle n'a donc pas de désir propre de créer.

sujet qui appréhende et de ce qui est à appréhender. Le lien de la Conscience avec cette [activité], c'est l'effervescence (*kṣobha*). » La Conscience, de plus, se manifestera hors d'elle-même (dans la mesure, certes, où quoi que ce soit puisse lui être extérieur), c'est-à-dire dans l'objectivité. Celle-ci existe, mais sans avoir, en tant que telle, de volonté propre : elle n'a pas par elle-même le désir d'exister. Elle n'apparaît que par la seule volonté (*icchā*) de la Conscience qui, n'étant pas indifférente (*udāsīna*) au monde, se tourne vers des états « extérieurs » et manifeste ainsi l'univers. Celui-ci, étant ce vers quoi elle tend, peut être décrit comme son but, d'où :

84b-85a. Ainsi parvenue à l'unité, la Volonté atteint son but. Les fils spirituels de Somānanda le nomment réceptacle de l'effervescence (*kṣobhādhāra*).

Il y a unité en ce que le suprême Sujet conscient est, à ce niveau, inséparablement uni à sa volonté : *prakāśa* et *vimarśa* sont unis. « 'Tous les aspects de l'univers sont sortis de moi, Bhairava', dit-on. De fait, reposant en elle-même, ayant fait ce qu'elle avait à faire, [la Conscience] atteint la plénitude. » (p. 95)

85b-90. Le germe est le connaissable pur. Il est ce qui, sans différenciation, sert à distinguer [les formes] de la Conscience, telles que la Souveraineté (*īṣaṇa*), etc. C'est parce qu'elles sont liées à cet [état de la Conscience] que les voyelles ont la nature de germe. Ce désir d'émettre le germe que nous venons de voir, c'est l'origine (*udbhava*) d'où naît le monde du connaissable à peine encore séparé du Soi de la Conscience (*cidātman*). Telle est l'effervescence (*kṣobha*). Quant au fait de causer celle-ci (*kṣobhaṇa*), il consiste à faire que d'autres énergies (*mātṛ*) demeurées [jusque là] silencieuses soient de force mises en mouvement par la puissance de la Conscience, hors de l'indifférence (*audāsīnya*) à laquelle elles participaient. Le réceptacle de l'effervescence apparaît quand, le désir d'émettre étant né et [parvenant à] l'unité avec une autre prise de conscience, il atteint son but. On l'a dit ci-dessus. De là vient que le connaissable intérieur au [suprême Sujet connaissant y] prend l'aspect de la différenciation. Ainsi, l'ensemble des images extérieures se développe à partir de ce germe de l'univers.

Je dois à la grâce de mon maître Maheśvara ce que je viens d'exposer sur la nature exacte de la situation de ce qui agite et de ce qui est agité.

Ce qui est germe, nous dit Jayaratha, c'est la Conscience elle-même sous ses différents aspects : *icchā, īśāna,* etc. (et les voyelles qui y correspondent). Dans la mesure où ce germe est celui même de l'univers, celui-ci y est à l'état pur, indifférencié : c'est le « connaissable pur ». C'est dans cet état créateur que la Conscience éprouve en elle-même l'effervescence ou agitation (*kṣobha*), créatrice du monde, et qu'elle la propage vers l' « extérieur » en amenant par là l'apparition de l'univers. Le connaissable, d'abord intérieur au sujet connaissant suprême, prend ensuite l'aspect de la différenciation en

amorçant ainsi le mouvement vers l'état de séparation d'avec le premier principe caractéristique du monde empirique.

On remarquera que ces conceptions sont d'abord attribuées aux « disciples de Somānanda » (*śl.* 85), c'est-à-dire à Utpaladeva, l'auteur des ĪPK. Leur explicitation, ensuite (*śl.* 90), serait due à Maheśvara, qui fut un des maîtres initiateurs d'Abhinavagupta dans la doctrine du Kula (cf. TĀ 1. 9).

91-92a. Mais revenons à notre sujet ! Ces quatre phonèmes ne sont pas des germes. Mais ce ne sont pas non plus des matrices, faute d'être réceptacles d'agitation. Comme ils reposent sur eux-mêmes, on dit qu'ils ont l'ambroisie pour nature.

Abhinavagupta ne fait que revenir ici sur ce qu'il avait dit aux *śloka* 81-83. Il va reprendre maintenant le fil de son exposé en traitant de l'apparition des diphtongues (et des formes de l'énergie qui y correspondent), qui résultent de la combinaison des énergies (et des phonèmes) que nous avons déjà vus. « L'apparition d'une nouvelle prise de conscience globale (*parāmarśa*), explique en effet Jayaratha, ne se produit pas seulement quand un phonème se fond par friction (*saṃghaṭṭa*) avec un élément connaissable correspondant, mais aussi [dans le cas de la fusion] mutuelle l'un en l'autre [de deux phonèmes]. On dit ce qui suit : » (p. 101)

Les cinq [voyelles] précédemment décrites, s'élevant ensemble, [prennent] en se mêlant des formes différentes.

« Les cinq sont l'Incomparable (*anuttara : A*), la Volonté (*icchā : I*), la Souveraine (*īśāna : Ī*), l'Eveil ou Eclosion (*unmeṣa : U*), la Déficience (*ūnatā : Ū*). La Félicité (*ānanda : Ā*) [n'est pas mentionnée] car elle est inséparable de la Conscience (*cit*), c'est-à-dire de l'Incomparable, *A*, selon qu'il est dit : 'le *brahman* a pour forme la félicité'. Il n'y a donc pas lieu de la mentionner séparément. » (p. 101)

Les voyelles apparaissent ainsi de nouveau et, en se combinant, elles forment les « voyelles » suivantes qui sont les diphtongues (*saṃdhyakṣara*) *E, AI, O, AU* : celles-ci seulement, et non les semi-voyelles *YA* et *VA* qui, elles aussi, pourtant, sont produites par la conjonction des premières voyelles (*I* + *A* et *U* + *A*). Mais ces dernières ne doivent apparaître qu'à leur place selon l'ordre grammatical traditionnel des lettres, le *varṇasamāmnāya*, c'est-à-dire après les occlusives. On ne les verra donc que plus loin. D'où les *śloka* suivants :

93b-95a. L'Incomparable (*A*), vibration suprême (*paraḥ spandaḥ*), et la Félicité (*Ā*) se mettant ensemble en branle et fusionnant avec la Volonté (*I*) et l'Eveil, (*U*), prennent des formes très différentes.

Quand les deux [aspects de la] Conscience que sont l'Incomparable et la Félicité s'unissent à l'énergie de volonté, on a ce qui se nomme triangle, qu'embellit la joie de l'émission.

La combinaison (*saṃdhi*) de *A* ou *Ā* (l'Incomparable ou la Félicité) avec *I* (la Volonté) donne la diphtongue *E*, phonème qu'à cause de sa forme écrite on nomme « triangle » (*trikoṇa*). Jayaratha cite à ce propos la formule : « On nomme la lettre *E* triangle, onzième [phonème], maison du feu, *yoni, śṛṅgāṭa* » et il ajoute : « on le nomme triangle parce qu'il a trois angles qui sont les énergies de volonté, de connaissance et d'activité, et également parce que sa forme écrite est celle d'un triangle. » (p. 103) *E* apparaît à la fois comme la fulguration de l'énergie et comme la joie, l'allégresse, de la suprême Énergie, toujours en acte (*nityoditā*).

« Le mot triangle désigne aussi l'aspect de réceptacle de la naissance [32], autrement de bouche de Yoginī (*yoginīvaktra*), de ce [phonème]. C'est hors de lui, aussi, que s'élève la suprême énergie (la *kuṇḍalinī*), dont il est dit : 'Lorsqu'elle apparaît, courbée, ondulante, hors du *pīṭha* triangulaire', ou encore : 'Le triangle est appelé vulve (*bhaga*), *maṇḍala* secret, se tenant dans le Ciel, ayant aux angles la Volonté, la Connaissance et l'Activité et en son centre le mouvement de *ciñcinī* [33] » (p. 104)

On voit par ces lignes les valeurs indissolublement métaphysiques et sexuelles de *E*, qui sont, à l'occasion, mises en jeu par la méditation et par les rites.

Vient ensuite, suivant l'ordre de la grammaire, la diphtongue *AI* :

95b-96a. Les deux énergies, Incomparable et Félicité, s'accroissant sur place, parviennent, par la conjonction de deux triangles, à l'état [de phonème] à six pointes.

Le phénomène phonétique qui se produit à ce niveau est celui de l'« accroissement » (*vṛddhi*), terme technique de grammaire désignant les voyelles (telles *AI* et *AU*) qui naissent d'un « accroissement » de *E* et *O*. Ici, à *E* (d'où la formule « sur place ») s'ajoutent *A* ou *Ā*, ce qui fait apparaître *AI*. Jayaratha glose ce verset en précisant que *A* et *Ā* sont « triangulaires » en ce que le premier possède les trois énergies Raudrī, Vāmā et Jyeṣṭhā, alors que *Ā* n'est que leur expansion. Dès lors, si leur triangle se superpose à celui de *E*, on a une figure à six pointes ou six angles (*ṣaḍāra, ṣaṭkoṇa*). Celle-ci est purement abstraite, métaphysique, car en pratique *AI* s'écrit en ajoutant seulement un trait au-dessus du tracé triangulaire de *E* : Jayaratha s'en tire (par un vieil artifice herméneutique) en disant que cette forme à six angles est secrète. Revenant au symbolisme sexuel que nous avons vu pour *E*, il ajoute : « Dans la vie courante (*caryākrame*), la *mudrā* à six pointes s'obtient quand s'emboîtent (*saṃpuṭībhāvena*) le triangle du siddha et celui de la yoginī » (p. 105). On voit là encore se conjuguer les symbolismes graphique, sexuel et métaphysique.

96b-98a. Les deux mêmes [énergies] se conjoignent avec l'Éclosion (*U*). Puis, revenant sur cet état, elles font apparaître l'une et l'autre, de la

32. *janmādhāra* : c'est le *yoni*, l'organe sexuel féminin, nommé aussi *bhaga*, envisagé ici symboliquement comme la source de la manifestation.

33. Jayaratha n'indique pas l'origine de cette citation, mais ce pourrait être le Ciñcinīmatasārasamuccaya, ouvrage qui se rattache à la tradition de Kubjikā, déesse qui est parfois nommée Ciñcinī.

façon la plus manifeste, l'aspect d'énergie d'activité. Ces deux énergies, même si elles pénètrent la forme effervescente de la Volonté et de l'Éveil que nous avons déjà vue, conservent la même forme qu'auparavant : elles ne se trouvent pas dans une situation nouvelle.

« Ces deux énergies sont l'Incomparable (*A*) et la Félicité (*Ā*). Elles se conjoignent avec l'Éveil ou Éclosion, c'est-à-dire avec le phonème *U*, ce qui donne *O*. Cela étant, quand ensuite, 'revenant sur cet état', c'est-à-dire sur *O*, elles se combinent encore avec lui, cette combinaison [d'*O*] avec *A* et *Ā* donne *AU*, et fait apparaître la forme clairement manifestée de l'énergie d'activité qu'est *AU*... En effet, l'énergie d'activité apparaît dans les diphtongues sous [quatre] aspects, respectivement non manifeste (*E*), manifeste (*AI*), plus manifeste (*O*) et très manifeste (*AU*). » (p. 106)

Quand Abhinavagupta ajoute que, même si l'Incomparable ou la Félicité (*A* ou *Ā*) se combinaient avec la forme effervescente de la Volonté et de l'Éveil (c'est-à-dire *Ī* ou *Ū* au lieu de *I* et *U*), on obtiendrait cependant toujours les mêmes diphtongues, il ne fait que transposer au plan métaphysique une règle de phonétique : Jayaratha, de fait, renvoie (p. 107) à ce sujet à la grammaire de Pāṇini, I. 1,1.

Le TĀ envisage maintenant deux objections d'un ordre plus général : seule, a-t-on posé au début, brille la Lumière incomparable : rien d'autre n'existe vraiment. Comment, dès lors, peuvent apparaître toutes ces prises de conscience phonématiques, avec l'émanation qui en résulte ? Et, celles-ci ayant eu lieu, comment l'Incomparable, absolu sans limites, ne se trouve-t-il pas lui-même soumis à la limitation propre aux formes qu'il a amenées à l'existence par le jeu de ses énergies ? À ces deux questions vont répondre les *śloka* 98 à 102, que voici :

98-103a. Mais, [pourrait-on objecter,] comment l'Incomparable et la Félicité, qui sont eux-mêmes sans aucune différenciation, pourraient-ils assumer une pareille diversité ? — Ecoute ! Ce Seigneur qui est Conscience est illimitable. Il est le maître du dynamisme (*kalā*) qui émet et résorbe toute la diversité des énergies sans nombre. Si le Seigneur revêtait la forme d'un corps déterminé, il renoncerait [par là] à sa nature de Seigneur et de Conscience et serait tel un pot ou autre [chose inerte. Or] la caractéristique de ce qui est inerte, c'est de n'avoir qu'un éclat limité, [alors que] la Conscience (*bodha*) diffère de l'inerte en cela que rien ne la limite. Ainsi, telles des vagues, ses énergies, vibrations lumineuses du vaste océan de la Conscience, participent par leur interaction fusionnante (*saṃghaṭṭāt*) à la diversité.

« En vérité, ce Seigneur, qui est Conscience, a pour nature l'Incomparable et la Félicité... Son dynamisme limitateur (*kalana*) consiste en ce qu'il projette lui-même, au moyen de la différenciation, l'éveil et la résorption,c'est-à-dire l'éclosion et le repliement [34] de l'infinie diversité de

34. *unmeṣanimeṣa* : sur cette alternance (ou celle de *saṃkocalvikāsa*), voir l'Introduction, p. 39, notes 66 et 67.

ses énergies... En cela il est illimitable, car il est libre : sa nature propre est d'être sans aucune division, car elle ne saurait être circonscrite par aucune forme limitée.

« Si le suprême Seigneur pouvait être circonscrit par une forme limitée, il n'aurait plus ni conscience ni toute-puissance, celles-ci consistant en ce qu'il est seul capable de fulgurer [35] en formant la nature profonde de la diversité de « ce qui exprime » et de « ce qui est à exprimer »... Le fait, d'autre part, que la Conscience brille sous diverses formes n'a pas pour conséquence de la soumettre à la nescience (*avidyā*)... En réalité, sa nature même est liberté et c'est là sa toute-puissance. S'il brillait tout en étant limité dans sa nature propre, il ne serait pas Conscience, ni Souverain, mais inerte et, comme d'un pot, on pourrait en dire : 'cela, en ce moment-ci, est là' : ce serait une manifestation limitée, non pas la Lumière suprême. » (p. 109)

103b-108. Cette fusion mutuelle des énergies dans la diversité, c'est précisément ce que l'on appelle le corps cosmique [36] suprême et manifeste de l'énergie d'activité. Comme, dans cette quatorzième étape, les trois énergies sont [également] manifestées, le Maître [divin] l'a, dans l'Enseignement premier [37], nommée Trident. Les maîtres qui ont vu la Réalité le nomment aussi « sans coloration » (*nirañjana*) [38]. Par cela [en effet] le possesseur des énergies est « coloré » (*añjyate*), mais non l'énergie elle-même. Lorsque l'on dit que la Volonté, la Connaisssance et l'Activité sont, chacune séparément, colorées par ce sur quoi elles portent, c'est en fait celui qui possède ces énergies qui est rendu manifeste. Lorsque ces trois [énergies, par contre,] resplendissent dans l'unité, aucune d'elles n'a alors plus rien à conditionner (*upādheyam*), car [leurs effets] s'annulent mutuellement. Ainsi, cette triple énergie

35. *parisphuret* : c'est à la fois vibrer et fulgurer, scintiller. C'est l'état de la Conscience divine, origine, fondement et substrat vibrant, palpitant et lumineux — fulgurant — de toute la manifestation, qui n'existe que par participation à cette vibration fulgurante (*sphuraṇa*).

sphuraṇa, sphurattā (termes en fait peu utilisés ici) ont, dans le Trika, le même sens (ou presque) d'étincellement, de jaillissement ou vibration lumineuse, d'activité génératrice propre à la Conscience qui est Lumière.

36. *vapus*, forme, corps, plus spécialement une belle forme. Ce peut être aussi (comme dans TĀ 3.10) la nature propre, l'essence de quelque chose. *vapus*, dans nos textes, désigne le plus souvent le corps cosmique de Śiva, ou « l'essence de l'univers qui se découvre dans la contemplation infuse (*bhāvanā*), l'absorption mystique (*samāveśa*) » (L. Silburn, *La bhakti*, p. 30-31), en mettant l'accent sur la beauté de l'essence et l'émerveillement qu'elle suscite.

37. *pūrvaśāstra* : le MVT 4.25 : « Trois sphères cosmiques sont pénétrées par le phonème *S*, la quatrième par le trident et ce qui est au-delà par le *visarga* » : il s'agit de la « pénétration » (*vyāpti*) de l'univers par les trois phonèmes du mantra *SAUḤ*. Lilian Silburn traduit *pūrvaśāstra* par Ancien Traité.

38. De *AÑJ*, oindre, farder, ou *RAÑJ*, colorer : être sans coloration, c'est être invisible, subtil, inconditionné. Ce terme s'applique ainsi à l'énergie inconditionnée et (comme le précise plus loin Jayaratha) à l'état du yogin absorbé en cette même énergie.

frémissante [39], c'est le Trident. En s'absorbant (*samāveśāt*) en lui, le yogin devient rapidement « sans coloration ».

L'appellation *nirañjana* du phonème *AU*, quatorzième étape dans le mouvement émanateur de l'énergie, s'explique par le fait que c'est Śiva, le Maître des énergies, que ses propres énergies « colorent », conditionnent, mais sans rien changer à sa totale pureté. « Le conditionnement, la condition contingente (*upādhi*), dit Jayaratha, c'est la manifestation de la suprême Lumière par un agent extérieur » (en l'occurrence l'énergie). La Conscience, à cet égard, se « colore » elle-même : « rien d'étranger à la Conscience ne saurait, en effet, être cause de quoi que ce soit » (p. 113). Mais, pour qu'une « coloration » existe, il faut que les énergies agissent séparément, causant chacune son effet propre. Si elles agissent ensemble, nous dit-on, elles annulent mutuellement leur effet particularisant. Seule alors demeure la pure énergie en sa triple forme de Volonté, Connaissance et Activité, sans aucune « coloration », triplicité-une qu'exprime le nom de Trident [des énergies] qui lui est donné. L'énergie étant à ce niveau à la fois intense et pure, le yogin capable de s'y absorber parvient lui-même à l'état suprême nommé *nirañjana*.

109. Les huit [phonèmes] à partir [de ceux] du plan de l'ambroisie suprême, en entrant en contact avec les formes [divines] de Brahmī, etc., en arrivent à avoir clairement soixante-quatre [formes].

On passe ici du plan des étapes de l'énergie phonique à celui du panthéon. Chacun des huit phonèmes — *Ṛ, Ṝ, Ḷ, Ḹ, E, AI, O, AU* - est envisagé comme associé avec l'une des huit « Mères » ou Yoginī : Brāhmī, Māheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Īndraṇī/Aindrī, Cāmuṇḍā et Yogīśvarī ou Mahālakṣmī, chacune d'elles étant considérée comme « exprimée » (*vācya*) par l'un de ces phonèmes. Comme les phonèmes, les Yoginī sont des formes de l'énergie divine.

Quelque aspect, toutefois, que revête la suprême Conscience au plan de l'énergie d'activité, elle conserve sa nature propre, laquelle s'affirme avec le *bindu*, décrit comme suit :

110-111. Là, l'énergie incomparable manifestant son corps cosmique (*svaṃ vapuḥ*) prend, sous l'effet de l'impureté du connaissable, la forme du *bindu*.

Cette lumière indivise brillant dans l'éveil de l'énergie d'activité, manifesté lumineusement dans la lune, le soleil et le feu, tel est, selon nous, le suprême *bindu*.

Le *bindu* est ainsi l'énergie suprême au plan de l'énergie d'activité, donc à un niveau où l'imperfection de l'objectivité (du « connaissable ») est présente. L'énergie suprême y garde toutefois sa perfection absolue. Elle y

39. *lolībhūta* : construit sur la racine verbale *LUL*, se balancer, frémir, se mouvoir, ce terme est employé dans ce chapitre à propos de la fusion unifiante (*saṃghaṭṭa*) des énergies, qui se fait par frottement, agitation rythmique (non sans connotation sexuelle). On ne peut guère le rendre en français par un mot approprié.

brille, dit Jayaratha, dans « la plénitude de la Lumière, vide de toute dualité ou contingence ». « C'est en fait, explique-t-il, le suprême Seigneur Śiva sous la forme du suprême sujet connaissant, libre » (*svatantraḥ parapramātrekarūpaḥ parameśvaraḥ śivaḥ*). (p. 117)

112-113a. Le *bindu*, sauveur sans tache, qui se tient dans le *maṇḍala* du lotus du cœur, doit être connu par la pratique de l'absorption divisée (*layabhedena*), dit le suprême Seigneur dans le Tattvarakṣāvidhāna [40].

Jayaratha répète que le *bindu* est le suprême sujet connaissant, « la suprême lumière qui, par l'effet de sa propre liberté, désire faire apparaître l'univers » (p. 118). On trouve en lui, de ce fait, tous les plans ontologiques constitutifs de la manifestation cosmique : « les trois *tattva* du soi, de la connaissance et de Śiva [41] ». Le *bindu* se trouve aussi dans le cœur pour autant qu'on l'y médite. Mais il n'en demeure pas moins « immaculé, pur, parce que, tout en faisant chatoyer (*ullāsa*) la multiplicité de la création, il reste cependant en lui-même pure Conscience — et c'est pour cela qu'il sauve de l'océan du *saṃsāra* » (p. 119).

Le *bindu* étant Śiva lui-même apparaît comme l'essence et le substrat phonique de la manifestation — immanent à elle tout en la transcendant :

113b-114a. Celui-ci est un son ayant la nature d'une résonance subtile (*nādātmakaḥ śabdaḥ*) présente en tous les êtres vivants. Il y demeure en se divisant en haut et bas, mais sans être affecté lui-même par l'activité.

«'Celui-ci' : le *bindu*, quand il désire faire briller l'ensemble varié des prises de conscience [phonématiques créatrices des mondes], fulgure sous l'aspect d'un son ayant la nature d'une résonance subtile. En produisant ce son, il prend conscience de l'univers en tant que non distinct de lui-même (*svābhedena viśvaṃ parāmṛśati*). C'est là une prise de conscience active (*vimarśa*) sous forme de la Parole suprême. [Ce son] a pour nature une résonance subtile : ce qui résonne est aussi ce qui brille et palpite en tous les êtres vivants comme dynamisme vital (*jīvakalā*). » (p. 119)

Jayaratha identifie en outre le *bindu* à la voyelle *A* « qui se tient dans tous les autres phonèmes comme leur âme » (*antaryāmitayā*). En ce sens, il est divisé entre toutes les lettres. D'autre part, en tant que 'divisé en haut et bas', le *bindu* est présent chez tous les êtres vivants sous la forme des souffles vitaux *prāṇa* et *apāna*. C'est en cela qu'il forme leur dynamisme vital.

40. Ce texte est également cité plus loin (*śl.* 216-219) ainsi qu'au chapitre 29 (*śl.* 141) où il est nommé Tattvarakṣaṇa et cité avec le Triśiromata. Utpalācārya le mentionne dans sa Spandapradīpikā sur la *kārikā* 26. Cet ouvrage nous est inconnu. Ce pourrait être une œuvre du Trika.

41. On envisage parfois les trente-six *tattva* constitutifs de la manifestation comme répartis en trois : *śivatattva*, formé par les quinze premiers (de *śiva* à *sadvidyā*), *vidyātattva*, groupant les sept *tattva* de *māyā* à *puruṣa*, et *ātmatattva*, vingt-quatre *tattva*, de *prakṛti* à la terre. La triade *śiva-śakti-nara* couvre de même toute la manifestation.

Dans les dix-huit stances suivantes (*śl.* 114-131), Abhinavagupta s'efforce d'expliquer comment la Conscience suprême, transcendante, une (puisque telle est la nature du *bindu*), peut être en même temps présente dans la multiplicité de la manifestation cosmique et s'y diversifier empiriquement. La Conscience, Śiva, est le Sujet conscient, connaissant, absolu. Mais toute connaissance est connaissance de quelque chose. Connaisseur et connaissable sont donc nécessairement liés. Ainsi en est-il de Śiva et de la manifestation.

114b-116. Cette lumière existe en soi, totalement indépendante de la diversité — douceur ou amertume, blanc ou rouge, etc. — [propre à la manifestation]. Comme l'a dit le Maître : Ce que le soleil, la lune ni le feu n'éclairent, mais sans la lumière duquel soleil, lune ni feu n'auraient leur éclat, ce qui brille ainsi, c'est la Conscience.

Le maître cité par Abhinavagupta, dit Jayaratha, est Kṛṣṇa, qui dit dans la Bhagavad-Gītā : « Le soleil, la lune ni le feu n'éclairent ce [lieu] d'où l'on ne revient pas quand on l'a atteint : c'est mon suprême séjour. » Mais ce pourrait être aussi un texte upaniṣadique, telle la Śvetāśvatara-Up. 6.14.

Abhinavagupta poursuit en montrant comment les délimitations extrinsèques propres au monde manifesté modifient la lumière suprême en lui faisant prendre diverses formes, mais sans que cela affecte sa nature essentielle puisque tout ce qui est n'existe que par elle :

117-123a. La variété de la lumière, sa force ou sa douceur, vient de sa conjonction avec des conditions délimitantes extrinsèques (*upādhi*) [42] diverses, nées de la totale et toute-puissante liberté [de la Conscience]. La lumière solaire, intolérable à regarder, si elle tombe sur de l'eau, réjouit la vue : voyez la puissance des délimitations extrinsèques ! [Mais] cette lumière du soleil, ou une autre, qu'affectent les conditions extrinsèques, a besoin [pour exister] de la lumière de la Conscience, celle du suprême Seigneur.

Ce qui n'est que lumière clairement manifestée, on le nomme soleil. Ce qui, de l'objet à éclairer, ne verse que la portion essentielle [43], on le nomme lune. Le soleil, dit-on, est moyen de connaissance (*pramāṇa*) et la lune est le connaissable (*prameya*). Tous deux, quoique libres, sont cependant inséparables l'un de l'autre, car, ayant la nature [respectivement] de sujet qui jouit et de ce dont celui-ci jouit, ils sont mutuelle-

42. Ce terme philosophique important (en logique notamment, ou dans le Vedānta) vise chez Abhinavagupta (comme chez Bhartṛhari) en particulier l'espace et le temps dont l'apparition fait apparaître dans l'Un la multiplicité.

43. *sārāṃśa* : *sāra*, essence, est ici à rattacher plutôt à la notion de liquidité, de fraîcheur, qu'à celle de ce qui est essentiel. La lune n'est pas plus essentielle que le soleil, mais elle est fraîche et sa lumière coule comme de l'eau.

ment tournés l'un vers l'autre. La forme flamboyante de la Conscience que l'on nomme « [celui] à l'éclat multicolore » (*citrabhānu*, c'est-à-dire le feu) en procède. La nature réelle suprême du feu, c'est cela : celle du Sujet connaissant.

La triade du soleil, de la lune et du feu (*sūrya, soma, agni*) est prise ici comme exemple des manifestations lumineuses de la Conscience suprême, pure lumière, au niveau du monde manifesté, domaine de la connaissance empirique. Ces trois luminaires sont aussi pris, en raison de leurs valeurs mythiques, comme symbolisant la connaissance, lumière qui va vers les choses (c'est le soleil), les objets à connaître, liés à la connaissance car ils n'existent que si on les connaît (c'est la lune), enfin le sujet connaissant limité où la connaissance empirique, limitée, rencontre, fusionne avec, les objets tout en les transcendant — c'est le feu. Ce feu, explique Jayaratha, est nommé « 'à l'éclat multicolore' (*citrabhānu*), car il est fait d'éclats ou de clartés (*bhānu*) qui sont autant de formes de la connaissance et du connaissable et qui sont multicolores (*citra*). On dit ainsi : 'Le feu nommé *śuci* est né de la fusion unifiante (*saṃghaṭṭāt*) de Soma et Sūrya' » (p. 127).

On peut toutefois se demander comment le sujet connaissant limité, qui est conscience (*caitanya*), peut s'identifier par l'acte de la connaissance avec un connaissable qui par nature est 'inerte' (*jaḍa*). Abhinavagupta répond de la façon suivante à cette question :

123b-125a. La Conscience (*saṃvit*) elle-même, existant en soi et sans référence à rien d'autre qu'elle, quand elle s'identifie par l'effet de sa liberté avec le connaissable, est appelée sujet connaissant. Celui-ci est de diverses sortes du fait des divisions du connaissable. C'est ainsi aussi que le feu, que nourrit la manifestation de la diversité provenant des choses qu'il doit brûler et qui, elles, relèvent du domaine de la lune, est appelé par le Seigneur « celui à l'éclat multicolore. »

« On a ainsi établi que la variété des délimitations extrinsèques relevant du connaissable affecte le sujet connaissant, et que le connaissable ne peut pas briller séparément du sujet. Mais alors, comment cet état de sujet connaissant peut-il se produire dans la conscience lorsque celle-ci n'est pas au contact de la diversité [du monde] ? » (p. 129) Abhinavagupta répond en disant :

125b-127a. Le sujet connaissant est cet état de la conscience qu'exprime la pensée « je suis », indépendamment de toute référence aux moyens [associés au] connaissable, etc. On peut comparer cela à [la situation de] quelqu'un qui connaît les Écritures. En effet, celui qui ne serait pas connaissant par nature (*rūpataḥ*), mais seulement par expérience pratique [de l'objectivité], serait comme ne connaissant pas, car la qualité de sujet connaissant n'est pas de celles où il faut se référer à un objet de connaissance, pur ou autre.

Continuant de poser ce qui distingue la Conscience suprême, le Sujet absolu, du sujet connaissant limité, Abhinavagupta oppose l'acte de conscience (*āmarśa*) « je suis » (*aham asmi*) qui est, dit Jayaratha, prise de conscience synthétique du Je suprême (*ahaṃparāmarśa*), à la prise de conscience réfléchie de soi (*ahaṃpratyavamarśa*) où le sujet empirique se connaît comme tel, dans son imperfection, par un acte de conscience discursif (*vikalpa*) analogue à celui par lequel il appréhende le monde extérieur. Citant Utpaladeva (ĪPK 1.6,1), Jayaratha remarque toutefois que la prise de conscience réfléchie de soi, tout en étant discursive, a pourtant pour essence la Parole qui est Lumière (*prakāśātmāpi vāgvapuḥ*). La Conscience divine, elle, ne se réfère à rien d'autre qu'elle-même. Elle peut cependant connaître le monde « parce que le suprême Sujet connaissant porte en lui toutes les modalités de l'existence » (p. 130) : il en est d'elle comme de l'homme qui connaît les Ecritures : il les a en lui, faisant partie inséparablement de lui-même. Il peut s'y référer, mais il peut les négliger. Son existence ne tient pas à leur présence. Comme le disent les *śloka* ci-dessus, un sujet qui n'existerait que par référence à des objets ne serait pas un sujet : « le propre du [véritable] sujet connaissant (*pramātṛ*) est de n'avoir besoin de se référer à rien d'autre que lui-même ». (p. 131)

127b-128a. Quand on parle de l'état de sujet connaissant à ce niveau, [celui-ci n'y] résulte pas des aptitudes propres [au sujet limité]. Ce [niveau est celui] des critères de la connaissance. Il est l'œuvre du [suprême] Sujet connaissant qui [ontologiquement] le précède.

A son niveau, le sujet limité, dit Jayaratha, a essentiellement pour aptitude de distinguer entre les objets à connaître : c'est là le rôle de la connaissance discursive. Ce sujet est l'œuvre (il est *parikalpita*) du Sujet suprême qui, « prenant [à ce niveau] la nature de la connaissance limitée, se manifeste de cette façon-là. C'est en effet le suprême Sujet lui-même (*parapramātraiva*) qui, ayant par sa propre liberté occulté sa propre essence en faisant apparaître la connaissance limitée, va faire briller le connaissable dans la séparativité (*pṛthag ullāsayet*). (p. 132) Sa plénitude n'en est toutefois pas affectée :

128b-129a. Même quand elle jaillit (*ucchalanty api*) sous la forme du sujet connaissant [limité], du connaissable, etc., la Conscience, parce qu'elle est libre de tout écoulement temporel, reste toujours pleine et en acte (*uditaiva*) et dans sa parfaite plénitude.

Même quand elle irradie extérieurement sous la forme des sujets limités, de l'objectivité, la Conscience est toujours présente à elle-même et en acte (*uditā, satatoditā*). Inaffectée par ce qu'elle manifeste, elle brille sans cesse dans un maintenant éternel. Elle est plénitude totale, c'est-à-dire, selon Jayaratha, qu'elle ne dépend de rien d'extérieur à elle puisqu'elle repose en son être propre (*svātmaviśrāntirūpā*). Elle échappe donc à la temporalité qui limite et découpe toutes les activités de ce monde. Ainsi :

129b-130a. Une action, comme par exemple celle de la cuisson, étant soumise à la limitation temporelle, est liée à la durée : ne manquerait-il que son dernier instant, la cuisson ne serait pas réalisée.

« Ainsi, conclut Jayaratha, la réalité de la Conscience n'étant pas soumise au temps, même quand elle prend l'aspect du sujet connaissant [limité], de la connaissance et du connaissable, elle n'est jamais privée de sa caractéristique principale, celle d'être pure Conscience » (*saṃvidmātralakṣaṇa*) (p. 134), principe dont une conséquence supplémentaire va être exposée :

130b-131a. De façon analogue, le fait que le principe de luminosité revête l'aspect de la lune, du soleil ou du feu ne porte nullement atteinte à sa pure luminescence originelle.

Le soleil, la lune, le feu ont diverses valeurs symboliques ou concrètes que nous avons vues précédemment. Ils peuvent, dit ici Jayaratha, relever de l'univers « à exprimer » (*vācya*), formant la réalité empirique. Mais on peut aussi les envisager comme relevant de « ce qui exprime » (*vācaka*), c'est-à-dire de la parole créatrice, aspect sous lequel ils ne portent pas non plus atteinte à la pureté et à la plénitude de la Conscience. C'est ce que disent les stances qui suivent :

131b-133a. La première forme de ces [phonèmes, que l'on a vus,] est brève. On la nomme soleil. [Leur forme] longue correspond à un repos et est due à l'effervescence et à la félicité [qui y sont associées]. Elle est appelée lune. Puis [la forme] dite allongée, venant après la félicité lunaire, faite de lumière, est appelée ignée par ceux qui connaissent les Écritures.

Les voyelles brèves (*hrasva*), *A, I, U, Ṛ, Ḷ* correspondent à des formes très subtiles et lumineuses de l'énergie. Elles sont donc dites purement lumineuses et dès lors solaires. Leur durée est d'une more (*mātra*). Comme on l'a vu, les voyelles peuvent avoir une forme « perturbée » ou « effervescente », de deux mores, moins subtile, correspondant à un état de « repos » (*viśrānti*) car, étant longues (*dīrgha*), elles sont plus durables et l'énergie en quelque sorte s'y repose, ce qui est plaisant, d'où leur caractère lunaire. La lune, en effet, évoque le repos, la fraîcheur, la félicité [44]. Les phonèmes allongés (*pluta* [45]), enfin, d'une durée de trois mores, sont, parce que plus longs, considérés comme « grossiers » (*sthūla*) et dès lors comme liés au moins élevé des trois « luminaires », le feu. Ce sont là trois aspects de l'énergie de la parole qui, en tant que telle, les transcende toutefois, notamment sous la forme du *bindu*, comme cela va être dit.

44. La lumière fraîche de la lune, son lien avec la liquidité — son nom, *soma*, est celui du nectar — font qu'elle est envisagée comme un astre doux, plaisant, par opposition à l'ardeur du soleil et à la force cuisante du feu.

45. Les trois termes : bref, long et allongé (*hrasva, dīrgha, pluta*) sont des termes techniques de la grammaire sanskrite, exprimant la durée des voyelles, exprimée elle-même en mores (*mātra*). La more est en principe la durée d'une voyelle brève. Les consonnes sont censées avoir une durée d'une demi-more (*ardhamātra*).

133b-134a. Ce qui n'est que lumière, là où brillent ces trois manifestations lumineuses [46] , est appelé *bindu* dans les Écritures. On le considère comme le *bindu* de Śiva.

« Le *bindu* dont il s'agit ici est de même nature que le suprême Sujet connaisssant. Ce n'est pas celui que l'on trouve, au niveau du connaissable, dans les mantras. C'est pourquoi il est dit ici : 'on le considère comme le *bindu* de Śiva'. Celui-ci est le suprême Sujet connaissant libre, à la fois parce que sa nature est celle de la suprême Lumière indifférenciée et en raison du sens de la racine verbale *VID* [47], comme on l'a dit plus haut. » (p. 136-137)

Phonétique et cosmogonie étant imbriquées, Jayaratha (p. 137) fait remarquer que l'on peut se demander pourquoi il y aurait une prise de conscience phonématique (*varṇaparāmarśa*) particulière au *bindu*, alors qu'à l'audition l'*anusvāra* n'est pas perçu comme différent de la nasale *MA*, qui fait l'objet d'un *parāmarśa* distinct. En effet, dit-il, quand l'objet à percevoir est différent, la perception (*pratīti*) que l'on en a est différente. Objection également valable d'ailleurs pour le *parāmarśa* et la perception du *visarga*, aspirée de fin de mot, par rapport à la consonne *HA*. Ce point est abordé dans les deux *śloka* suivants :

134b-136a. Ce dernier est autre chose que la lettre *MA*. Il n'en est en quelque sorte que l'ombre. Il en va de même pour les [phonèmes] *RA*, *LA* et *HA* par rapport aux phonèmes stériles et au *visarga*. Comme la lettre *I*, sous l'effet de l'ombre d'une portion du phonème *RA*, [devient] une autre voyelle, ainsi *A*, en absorbant une parcelle de *MA* et de *HA* tout en restant la voyelle *A*, [devient] deux autres [phonèmes].

Nous avons vu précédemment (aux *śloka* 78-80) l'apparition des quatre phonèmes « stériles », *Ṛ*, *Ṝ*, *Ḷ*, *Ḹ*, expliquée comme due au marquage ou coloration (*ārūṣaṇā*) [48] de l'énergie de volonté (*I*) par ce sur quoi elle portait, à savoir « l'ombre seulement » (*chāyāmātra*) des lettres *RA* et *LA*. C'est au même genre d'artifice qu'Abhinavagupta recourt maintenant pour expliquer en quoi la résonance nasale, *Ṃ*, le *bindu*, et l'aspirée de fin de mot, le *visarga*, se distinguent respectivement de l'occlusive nasale *MA* et de l'aspirée *HA*, alors qu'elles ne s'en distinguent pas à l'audition, comme Jayaratha le notait ci-dessus, p. 137.

« De même, dit-il ici (p. 138), que la lettre *I*, sous l'effet de l'ombre de (ou « colorée » par) un fragment de la lettre *RA*, revêt la forme d'une autre

46. *dhāman* : manifestation lumineuse de l'énergie, « a holder and container of numinous potency » (J. Gonda, *The Meaning of the Sanskrit Term dhāman* (Amsterdam,1967) ; voir aussi L. Renou, *Etudes védiques et pāninéennes*, I, p. 21. La notion de *dhāman* est importante.

47. On fait traditionnellement dériver le terme *bindu* de la racine verbale *VID*, connaître, *bindu* étant parfois orthographié *vindu*, *v* et *b* étant interchangeables. Ce rattachement à *VID* permet, comme ici, de dire que le *bindu* est le sujet connaissant présent dans l'acte de connaître.

48. Fait sur la racine *RŪṢ*, orner, couvrir, enduire, ce terme désigne l'état de l'énergie quand l'objectivité qui y apparaît la marque, ou la colore, en en altérant en quelque sorte l'incolore pureté.

voyelle, stérile, ainsi cet *A*, quand il retient comme un élément délimitant extrinsèque (*upādhitvena*) un fragment des lettres *MA* et *HA*, c'est-à-dire quand il n'est que le support de leur son (*śrutimātra*), se dédouble : il participe de deux prises de conscience [phonématiques] sous la forme du *bindu* et du *visarga*. Il le fait 'tout en restant la voyelle *A*', c'est-à-dire tout en conservant sa nature propre de Lumière incomparable (*anuttaraprakāśātmako'pi*), lui qui est le phonème primordial fait de l'énergie de la Conscience. »

Dans les *śloka* 136cd-148ab, Abhinavagupta va traiter du *visarga* : de la nature de l'émission ou, plutôt, de celle de l'état émetteur (*vaisargikī sthitiḥ*) qui est celui de l'absolu sans second, l'Incomparable (*anuttara*, donc *A*), état défini (*śl.* 141) comme « la projection du Soi dans le Soi par le Soi ». Il en envisage en outre le sens et le rôle sur le plan humain.

136b-137a. Le désir qu'a en lui ce [phonème primordial, l'Incomparable, *A*,] d'émettre [la manifestation] — ce que l'on a [précédemment] appelé [l'énergie], *kaulikī*, suprême, — c'est cela même qui, sous l'effet d'une effervescence ou perturbation, parvient assurément à l'état émetteur.

« 'Celle que l'on a appelée *kaulikī*, suprême', c'est d'elle que l'on a dit plus haut (*śl.* 67) : 'la suprême énergie *kaulikī*, dont le Seigneur est inséparable'. Elle est le désir d'émettre, la prise de conscience active (*vimarśa*) indissolublement unie au suprême Sujet conscient. Elle atteint ainsi 'assurément', certainement, l'état émetteur, du fait 'd'une perturbation ou effervescence', laquelle consiste ici en ce qu'elle se tourne vers l'extérieur, ce qui, par l'effet de l'éveil progressif de la félicité, fait apparaître [en elle] un état de jaillissement (*procchalantīṃ sthitim*) s'étendant jusqu'au [plan de] l'énergie d'activité. » (p. 139-140)

A l'appui de son point de vue, Abhinavagupta cite le Triśirobhairavatantra (qu'il nomme Triśiraḥśāstra — on le nomme aussi Triśiromata), ancien tantra du Trika, connu seulement par des citations :

137b-141a. Le Triśiraḥśāstra, à la fin du passage où est discutée l'omnipénétration (*vyāpti*) des *kalā*, dit : « La dix-septième *kalā*, par conséquent, a pour nature l'ambroisie (*amṛtākārarūpiṇī*). Elle se répand par un mouvement [de dédoublement] du *bindu*, dont la nature propre est [l'émission] suprême-non-suprême. Lorsqu'elle s'abstient d'émettre ce qu'elle fera briller par toute chose, elle est la *kuṇḍalinī* sous forme d'énergie [quiescente] (*śaktikuṇḍalikā*), puis sous celle de souffle (*prāṇakuṇḍalikā*), alors qu'au point extrême de l'émission elle est la *kuṇḍalinī* suprême. On la nomme aussi 'ciel de Śiva' et 'lieu suprême du soi qui est le *brahman*'. Les mouvements de l'émanation et de la résorption ne sont rien d'autre que l'émission du Seigneur. »

Le Triśirobhairavatantra ne nous étant pas parvenu, on ignore ce que contenait le passage dont Abhinavagupta, puis Jayaratha, citent des fragments. Du moins, la notion de *kalā* immortelle ou ambrosiaque (*amṛtakalā*) est-elle bien connue. Les *kalā* sont les « jours » lunaires, les *tithi*, dont le seizième, nommé *amāvāsya*, est celui où la lune est invisible. Cette seizième *kalā* est, pour cela, considérée comme subtile et immortelle, comme ce qui permet à la lune de reparaître ensuite car elle lui est sous-jacente [49]. De façon analogue, la seizième *kalā* de Śiva, le *visarga*, permet de produire l'univers, cependant que, subtile et immortelle, elle reste sous-jacente à tout le processus cosmique. Plus subtile encore et inhérente à la seizième (et à toutes les autres *kalā*) serait une dix-septième *kalā*, dont la conception, on le voit, est antérieure à Abhinavagupta.

Cette *kalā*, écrit Jayaratha (p. 141), est « la forme immortelle de l'énergie parce qu'elle parachève [la série des] seize *kalā* : l'organe interne, etc. [50], [mais aussi les seize voyelles liées au mouvement émanateur de Śiva] et parce que, étant éternellement présente et en acte (*nityoditā*), elle ne disparaît jamais. C'est elle, immortelle, pure Conscience, que l'on nomme 'Kaulikī', 'suprême', etc., ayant pour nature la moitié de la moitié de la lettre *HA* [51], qui est la dix-septième *kalā* nommée *amā*[*vāsyā*, ou *amākalā*]. » Il y aurait ainsi, selon Jayaratha, trois plans de l'émisssion : le plan suprême de la dix-septième *kalā*, que nous venons de voir ; un plan 'suprême-non-suprême' où se manifeste effectivement la volonté émanatrice de la divinité, et un plan 'non-suprême' que nous retrouverons plus loin avec le phonème *HA*. A ces plans correspondent trois aspects de l'énergie cosmique, la *kuṇḍalinī*. Celle-ci a un aspect suprême, de pure conscience, où elle repose en elle-même 'telle un serpent endormi' : c'est la *kuṇḍalinī* sous forme de pure énergie (*śaktikuṇḍalinī*). De là, elle atteint la 'pointe première' (*ādikoṭi*) de l'émission où elle est tournée vers les modalités extérieures de l'existence : c'est la *kuṇḍalinī*-souffle (*prāṇakuṇḍalinī*), sa première manifestation étant celle du *prāṇa*. Elle retourne alors sur elle-même vers la 'pointe terminale' (*āntakoṭi*) de l'émission « où elle est tournée vers les modalités intérieures de l'existence. C'est alors la suprême *kuṇḍalinī*, Conscience suprême reposant en elle-même, c'est la dix-septième *kalā*, pure Conscience nommée ciel de Śiva, etc. » Jayaratha cite alors les stances suivantes du Triśirobhairavatantra :

« Suprême, plan extrême du firmament de la Conscience, au-delà du ciel créé, à nul autre comparable, sans divisions, libre de toute activité cognitive, état suprême où ne se trouvent ni mouvement, ni objets, ni existence, voilà ce que l'on connaît comme étant le ciel de Śiva, support de toute chose. Ce qui croît et fait croître [52], subtil, demeurant en lui-même, on l'appelle le *brahman*. »

49. Sur la notion de *kalā*, voir *Recherches*, p. 79-81, ou *Vāc*, pp. 90-91 et 157-159.
50. Les seize *tattva*, de *manas* à Śiva, achevant cette série dont elle est le fondement.
51. *hakārārdhārdharūpiṇī* : expression qui pourrait sembler désigner le *bindu* qui, formé d'un point, est la moitié graphique du *visarga*, lui-même envisagé comme étant la moitié de la consonne *HA*. En fait, c'est, comme le dit ici Jayaratha, la pure résonance (*nādamātra*), l'énergie sous-jacente à tous les phonèmes, la dix-septième *kalā*..
52. *bṛhatvaṃ bṛṃhakatvaṃ ca* : la racine *BṚH*/*BṚMH*, croître, agrandir, fortifier, est celle du mot *brahman* (qui au sens littéral veut dire croissance, expansion), nom de l'Absolu en tant que toute-puissance, que créateur. Le *brahman* est donc tout naturellement, selon

Jayaratha conclut (p. 143) en disant : « Ainsi, la Conscience, souveraine suprême, rassemble en elle l'apparition des mouvements de la manifestation et de la résorption de l'univers sous ses divers aspects : sujet connaissant, connaissance, connaissable. C'est pourquoi il est dit : '[tous ces mouvements] ne sont rien d'autre que l'émission du Seigneur'. » Le *visarga* nous apparaît donc non pas seulement comme l'émission cosmique, mais comme la Conscience divine elle-même en tant qu'elle émet et résorbe les mondes.

On pourrait toutefois se demander ce que la Conscience pourrait émettre, et où, puisqu'elle est la totalité de la réalité et omniprésente. Mais, va précisément dire Abhinavagupta :

141b. L'état émetteur, c'est la projection du Soi dans le Soi par le Soi.

« Cet état émetteur (*vaisargikī sthiti*) a pour caractéristique de causer l'émission et la résorption cosmiques. Cela est fait 'par le Soi' lui-même, en excluant donc tout recours à la nature (*prakṛti*) ou autre. Cela a lieu 'dans le Soi', donc en aucun temps ou lieu qui en soit en quelque façon distinct. Et c'est [l'œuvre] 'du Soi' seul, donc de nul autre que lui : sujet connaissant, connaissable, etc. C'est enfin une 'projection' (*kṣepa*), qui est fulguration (*parisphuraṇa*) sous des formes extérieures ou intérieures au moyen des divers aspects de la manifestation. Par conséquent, seule la suprême Conscience, parfaite plénitude, sans référence à rien d'autre qu'elle-même, fulgure sous la forme [des phonèmes] de *KA* à *HA*. » (p. 144)

142. Ainsi émise, l'émission, quand elle se solidifie, est appelée 'cygne', souffle, consonne, occlusive.

Le cygne (*haṃsa*) serait ici la lettre *HA*. Le souffle (*prāṇa*) est le souffle vital et respiratoire qui, heurtant les organes de la phonation, fait apparaître les consonnes (*vyañjana*) ou occlusives (*sparśa*). Le plan de l'émission dont il s'agit ici est toutefois bien plus haut que le niveau vital, puisqu'il se situe en Śiva. Mais il s'étend aussi jusqu'aux niveaux inférieurs du cosmos puisque l'émission est en réalité la totalité du cycle de la manifestation. D'où les trois *śloka* suivants :

143. On nomme *akula* l'Incomparable (*anuttara : A*), réalité lumineuse (*dhāman*) suprême. L'émission est ce que l'on nomme énergie *kaulikī* de ce Seigneur.

144-145. La condition émettrice (*visargatā*) de cette [énergie *kaulikī*] n'est autre que celle où elle jaillit en parcourant [les étapes allant] de la Félicité (*Ā*) jusqu'à l'énergie d'activité sous sa forme la plus manifeste. Telle est précisément l'étendue de l'émisssion : sa nature est d'être faite de tout ce qu'elle englobe. Ainsi en est-il de l'océan, qui n'est autre que l'infinie succession de ses vagues.

Du plan cosmique, le TĀ va maintenant brièvement passer au plan humain : à une pratique yoguique sexuelle où le phonétisme indivis, la pure

l'explication traditionnelle,'ce qui croît et fait croître'.

résonance (*nādamātra*) caractérisant le *visarga* va, sans perdre ses valeurs ni son symbolisme, se trouver dans une perspective différente. Abhinavagupta, dans le PTV, met les trois plans du *visarga* en correspondance avec la jouissance esthétique aussi bien que sexuelle où *visarga* s'entend comme éjaculation (du *semen*). Toute jouissance forte, de fait, qu'elle soit esthétique ou sexuelle, est effervescence (*kṣobha*) de l'énergie. Celle-ci, à son point le plus intense, est *visarga*, lequel, dans sa forme cosmique suprême, est, comme on l'a vu, présence énergétique de la manifestation dans la Conscience divine. De façon analogue, sur le plan humain, le *visarga*, à la fois en tant qu'émission d'un son et que présence de ce qui est ainsi émis dans le cœur de l'émetteur, va apparaître comme une vibration phonique dont l'émission est liée à l'intense mise en jeu de l'énergie spirituelle et vitale humaine qui se produit lors de l'union sexuelle, laquelle, de ce fait, fera participer le yogin à la toute-puissance de l'énergie cosmique. D'où les deux *śloka* suivants :

146-148a. C'est pourquoi cette même émission, dynamisme de *HA* non manifesté (*avyaktahakalā*), est appelée *kāmatattva* dans le Kulagahvara[tantra], qui dit : « Ce phonème non manifesté, présent dans la gorge de l'aimée, son pur (*dhvani*), échappant au contrôle de la volonté, qui n'est objet ni de méditation ni de concentration, si on rassemble sa pensée sur lui, on soumet aussitôt l'univers. »

Ce phonème (*akṣara*), dit Jayaratha (pp. 149-151), est incréé (*svayambhu*), spontané (*sahaja*), perpétuellement présent et en acte (*nityodita*), c'est pourquoi on ne peut ni le méditer ni se concentrer sur lui. C'est la vibration subtile omniprésente, la réalité essentielle du souffle vital et cosmique (*prāṇatattva*). Lors de la jouissance, dit encore Jayaratha, « quand, ne se contrôlant plus, l'amante s'enfonce dans la joie de l'amour, son sens interne (*antaḥkaraṇa*) ne s'attachant plus à rien, ce son, quoique [éternel], naît dans sa gorge, s'enfle et devient perceptible. Bien que toujours en acte, il acquiert une existence spécifique. Quoique fait de son « non frappé » (*anāhata*), subtil, il apparaît de façon évidente dans la gorge de l'amoureuse et, s'enflant, [il forme le son] *hāhā*. » Si toutefois un son perceptible est émis, ce qui naît en réalité ici, c'est une résonance subtile : le *visarga* qui est *anackahakalā* : le dynamisme phonétique sans appui vocalique de la lettre *HA*, pure aspirée, simple émission de souffle. Le yogin doit fixer sa pensée sur cet *anāhatavisarga* et le concevoir comme allant et venant, au rythme de l'union sexuelle, de ses yeux à ceux de sa partenaire, selon qu'il est dit : « ceux dont la pensée est subjuguée par l'émission dans le plaisir le plus intense le récitent sans interruption dans la joie de l'union avec une femme aux membres harmonieux. Les maîtres du yoga, à l'esprit totalement absorbé en cela, parviennent à l'union suprême. » Ils sont maîtres du monde. Ce qui est atteint là est nommé *kāmatattva*, principe ou réalité du désir, lequel, dit Jayaratha, est la volonté (*icchā*), cette pulsion créatrice première, pré-cognitive, qui est cela même que doit réaliser l'adepte de cet *upāya*, et dont il a l'expérience au plan humain dans l'union sexuelle quand il parvient à la réaliser et à la transcender de cette manière.

Nous retrouverons une expérience érotico-mystique analogue plus loin, avec la sifflante *SA* et le *viṣatattva.*

Abhinavagupta reprend maintenant le fil de l'exposé de la manifestation, avec l'apparition des consonnes :

148b-149a. Ainsi, tout comme l'état clairement manifeste de l'émission [se trouve] dans le cygne (*haṃsa*), ainsi un état [plus grossier] de l'Incomparable (*A*), etc., [apparaît] avec [les consonnes] de *KA* à *SA.*

Les voyelles — c'est-à-dire les énergies que sont l'Incomparable (*anuttara*), etc. — sont en effet ce qui fait apparaître les consonnes : « elles se manifestent (*avabhāsante*) sous la forme de la série des [consonnes] *KA*, etc. », dit Jayaratha (p. 152).

149b-150a. De l'Incomparable (*A*) naît la quintuple série des gutturales (*kavarga*). Les cinq énergies sont en effet présentes en chacune [des voyelles].

On explique que cinq consonnes (*KA, KHA, GA, GHA, Ṅ*) puissent naître de la seule voyelle *A* en rappelant la règle de l'omniprésence des divers aspects de l'énergie à tous les niveaux de la manifestation : *sarvatra sarvam asti*, « tout est en tout ». En l'occurrence, dans *anuttara, A*, qui est *cit-śakti*, énergie de conscience, sont aussi présentes les énergies de félicité (*ānanda*), de volonté (*icchā*), de connaissance ou éveil (*jñāna — unmeṣa*) et d'activité (*kriyā*), d'où naissent chacune des cinq gutturales.
La même règle explique l'apparition, à partir de quatre voyelles, des quatre autres séries de consonnes :

149a-153. De l'énergie de volonté (*I*) une et demeurant en sa forme propre vient la série des palatales, faite [elle aussi] des cinq énergies et devenant progressivement plus manifeste.

De cette [même énergie] touchée par l'impureté du connaissable et ayant deux aspects (*Ṛ* et *Ḷ*), selon qu'elle est associée à un mouvement rapide ou lent, naissent alors les deux séries de consonnes : cérébrales et dentales.

De l'énergie d'éveil (*U*) [naît] la série des labiales, avec lesquelles l'univers est achevé. Le connaissable, en effet, s'étend jusqu'au vingt-cinquième *tattva.* C'est parce qu'il est connaissable qu'on le dit manifeste. Et tel est également le cas des consonnes.

Le rattachement des occlusives gutturales, puis palatales, dentales et labiales, aux voyelles *A, I, Ṛ, Ḷ* et *U* s'explique par la phonétique traditionnelle indienne [53]. C'est toutefois seulement le jeu métaphysique des énergies de Śiva qui est ici invoqué pour le justifier. Dans cette perspective, la

53. Sur ce point, voir *Recherches*, p. 237-38, ou *Vāc*, p. 308-309.

manifestation se poursuit du fait, avant tout, de la volonté divine (*icchā -I*), agissant d'abord dans sa pureté native, puis en étant en quelque sorte touchée par l'objectivité (c'est-à-dire par les consonnes) qu'elle est en train de faire apparaître. C'est alors qu'elle agit, d'abord avec l'éclat du feu, 'rapide' comme la flamme, puis de façon 'lente' caractéristique de l'élément terre. — Mais *Ṛ*, dans le premier cas, évoque *RA*, qui est considéré comme le germe ou la graine du feu (*agnibīja*) et *Ḷ*, de même, évoque *LA*, germe de la terre (*pṛthivibīja*) — Après l'énergie de volonté, c'est celle d'éveil ou connaissance (*unmeṣa* — *U*) qui agit, ce qui, tout en suivant les règles de la phonétique, est conforme à l'ordre d'apparition et d'action des énergies de Śiva. Toutes les consonnes, de *KA* à *MA*, sont ainsi produites et, avec elles, les vingt-cinq *tattva* de la terre à *puruṣa*. Ces catégories de la manifestation apparaissent toutefois en Śiva à partir de la plus basse, la terre, ce qui métaphysiquement paraît contradictoire. Mais cela sera justifié par le système du reflet que nous allons voir plus loin : le reflet se produisant comme dans un miroir, l'image des *tattva* sera inversée : ils se retrouveront ainsi dans leur ordre normal, allant du plus haut au plus bas.

Suivant l'ordre traditionnel des phonèmes du sanskrit, après les consonnes vont apparaître les semi-voyelles (*antaḥsthā*) :

154-157. L'énergie de volonté, qui est double : effervescente et non effervescente, lorsqu'elle se tourne vers un aspect différent de l'énergie, atteint la nature de [phonème] *YA*.

Cette même [énergie de volonté], quand, marquée de façon soit très rapide soit durable par l'impureté du connaissable, elle se tourne vers une [énergie] différente, atteint l'état de *RA* et de *LA*.

De la même manière, l'énergie d'éveil [,qui, elle aussi, est] double, allant vers une énergie différente d'elle, arrive à l'état de lettre *VA*, qui verse en pluie l'essence de l'émission.

La Volonté elle-même, associée à l'Incomparable et à la Félicité, est appelée air quand cette union est rapide, feu lorsqu'elle brille, et terre quand il y a stabilité.

Il s'agit ici encore de montrer que les énergies de Śiva, du fait de leur nature phonématique (*A, I, U, Ṛ, Ḷ*), peuvent, en se combinant entre elles, engendrer les semi-voyelles *YA* (*I+A*), *RA* (*Ṛ=R+A*), *LA* (*Ḷ=L+A*) et *VA* (*U+A*), quatre combinaisons phonétiques, d'ailleurs, où l'énergie la plus haute, *A*, est subordonnée à celle de volonté (*I, Ṛ, Ḷ*), ce qui est phonétiquement nécessaire mais qui traduit aussi, métaphysiquement, une descente de l'énergie divine vers la manifestation. En même temps que des phonèmes (auxquels correspondent des *tattvà*), ce jeu des énergies fait apparaître des catégories, aspects ou saveurs que l'on retrouve dans les descriptions indiennes des paysages comme du corps humain : sec, chaud, froid, lent, humide [54]. Les lettres *YA, RA, LA, VA* forment en effet respectivement

54. Sur le lien du 'paysage' intérieur et du paysage extérieur, voir, par exemple, A.K. Ramanujan, *The Interior Landscape* (Delhi, Clarion Books, s.d.) ou Veena Das, « Paradigms of body symbolism : an analysis of selected themes in Hindu culture », *in* R.

l'initiale des *bīja* du vent, qui est desséchant, du feu, brûlant, de la terre, immobile, et de l'eau, qui est liquide, rafraîchisssante (ces *bīja* sont donnés habituellement sous la forme de *VAṂ, RAṂ, LAṂ* et *VAṂ*).

158. Ces quatre [phonèmes] sont donc dits « situés à l'intérieur » (*antaḥsthā* [55]) parce qu'ils se tiennent à l'intérieur des [énergies de] volonté, etc., étant situés à leur point d'achèvement.

Les semi-voyelles sont situées 'dans' les énergies de volonté et d'éveil en ce sens qu'elles sont des formes prises par ces énergies sous l'effet des énergies transcendantes et de félicité (*A* et *Ā*), jouant ici le rôle de conditionnants extrinsèques (*upādhi*). Elles sont 'situées au point d'achèvement' de ces énergies, dit Jayaratha, en ce qu'elles sont manifestées inséparablement du sujet connaissant qui les possède.

Les quatre *śloka* suivants tentent de justifier métaphysiquement les règles phonétiques gouvernant le *sandhi* des voyelles :

159-162. La conjonction de la Volonté, ou autre, avec une énergie semblable, effervescente ou non (*kṣobhākṣobha*), [donne toujours], dit-on, une [forme d'énergie] effervescente.

Dans le cas toutefois [de la conjonction] de l'Incomparable avec lui-même, deux possibilités existent : ou bien un Incomparable [s'unissant à un autre] sera capable d'engendrer la Félicité et dans ce cas cette conjonction [produira] manifestement une [énergie] effervescente. Ou bien le second Incomparable [joint au premier] ne pourra pas engendrer [de Félicité] et il n'y aura alors pas d'effervescence, le résultat étant toujours l'Incomparable.

La forme longue d'une voyelle est considérée comme 'effervescente' ou 'perturbée', l'énergie phonique y étant considérée comme plus intense, troublée ou effervescente. Phonétiquement, un *I* long ou bref, ajouté à *I* ou à *Ī*, donne toujours un *Ī* : l'énergie s'y accroît, devient 'effervescente'. Dans le cas de *A*, toutefois, il arrive en *sandhi* interne (dans un mot) que deux *A* brefs donnent encore un *A*. De là les stances ci-dessus, transposant le cas au plan du jeu des énergies — ce dernier, en effet, ne doit jamais être en contradiction avec une règle de grammaire ou de phonétique !

L'exposé revient maintenant à l'apparition des phonèmes, avec celle des spirantes (*ūṣman*) [56] et, d'abord, des trois sifflantes *ŚA, ṢA, SA* :

Burghart & A.Cantlie, eds., *Indian Religion* (London, Curzon Press, 1985, pp. 180-207). Il y a là un trait fondamental de la pensée indienne, que l'on retrouve dans la littérature comme dans les rites.

55. En réalité *antaḥsthā* signifie « situé dans l'intervalle », les semi-voyelles étant par nature intermédiaires entre consonnes et voyelles.

56. Les spirantes comprennent les trois sifflantes et l'aspirée *HA*. (Le *visarga* est en fait aussi une spirante, mais le *varṇasamāmnāya* le classe, comme on l'a vu, à la suite des voyelles.)

163-165a. L'énergie de] volonté étant soit sans objet, soit marquée par ce sur quoi elle porte et qui, lui-même, se divise en rapide et en stable, a ainsi trois états.

Ce sur quoi elle porte est, en celle-ci, également triple : non éclos, éclosant et parfaitement éclos, sans jamais pourtant déchoir de sa nature propre. S'extériorisant, elle fait apparaître et projette par l'effet de son ardeur (*svoṣmaṇā*), c'est-à-dire sous l'impulsion de sa propre liberté, les trois [sifflantes] *ŚA, ṢA, SA.*

Les stances ci-dessus s'expliquent par le fait que l'énergie de volonté, *icchā*, est le phonème *I*, lequel est considéré par les phonéticiens indiens comme palatal et, à ce titre, classé avec la sifflante palatale *ŚA*. L'énergie de volonté « marquée » par ce sur quoi elle porte est, on l'a vu (*śl.* 150-152), *Ṛ*, or *Ṛ* est cérébral, comme la sifflante *ṢA*. On a vu aussi (*ibid.*) que l'autre aspect de l'énergie de volonté ainsi marquée est *Ḷ*, or *Ḷ* est considéré comme dental, tout comme *SA*. Ces deux derniers aspects, enfin, sont respectivement dits rapide et lent (*śl.* 155). Ainsi la phonétique explique-t-elle le jeu de l'énergie [57].

Nommées *ūṣman*, ce qui signifie vapeur, ardeur, les spirantes ne naissent pas de l'association de *A* avec une autre énergie. Manifestées par leur propre ardeur, comme le dira le *śl.* 179, elles sont vues comme issues directement de la libre volonté divine qui, d'elle-même, palpite et fulgure (*prasphurita*) extérieurement. D'où leur lien direct avec l'absolu. Elles soulignent par leur nature la présence ardente, vivante, palpitante, de la divinité dans la manifestation. C'est ce que va dire Abhinavagupta, en décrivant en outre, à propos de *SA*, une pratique érotico-mystique.

165b-167. C'est pourquoi tout l'univers brille clairement dans cette lettre *SA*. Les yogin la nomment *amṛta* et lieu (ou gloire) [58] suprême. Ce suprême *amṛta* [apparaît] au début et à la fin de l'effervescence et quand elle cesse, ainsi que dans le son *sīt* [59], dans l'expérience totale et directe du plaisir (*sukhasadbhāva)*, [puis] dans l'absorption (*samāveśa*) et dans le *samādhi*. Cet [*amṛta*] n'est autre, dit-on, que le suprême *brahman* indivis.

Jayaratha souligne la valeur cosmique de la sifflante *SA* en rappelant que *SA*, en tant que premier phonème du mantra *SAUḤ*, est censé pénétrer (*VYĀP*) trois des cinq sphères cosmiques (*aṇḍa*). Il est *amṛta*, nectar d'immortalité [60], « parce qu'il emplit et fait prospérer l'univers » (*viśvāpyāyakāritvāt*) puisqu'il le crée, l'emplit et l'anime. C'est ce caractère

57. Voir *Recherches*, p. 241-242, ou *Vāc*, pp. 300-303.
58. *dhāman* : voir ci-dessus, note 46, p. 169.
59. Selon Jayaratha commentant TĀ 5.142, *sīt* est le son émis dans l'excès du plaisir érotique. Comme le son *hāhā*, vu précédemment, c'est une émission spontanée correspondant à un état de surabondance de joie. D'où le rapprochement de cet état avec l'absorption mystique, le *samādhi*. Sur le plan phonétique, *sīt* est considéré comme *S anacka*, relevant de l'*anāhatanāda*.
60. Sur *amṛta*, voir les notes des *śl.*.92 et 138 ci-dessus.

omnipénétrant de *SA* qui permet de le désigner comme *viṣa*, comme le fera le *śloka* suivant. Sur le plan des pratiques sexuelles rituelles — et ici Jayaratha renvoie explicitement à l'*ādiyāga*, le « sacrifice primordial » décrit dans le 29e chapitre du TĀ [61] —, *S* apparaît dans le *sītkāra*, le son *sīt* : sifflement qui se produit à trois moments différents de cette union, où il est émis comme un énoncé naissant de l'absolu et l'exprimant. Dans cette pratique de yoga sexuel, dit Jayaratha, « la surabondance de la plus haute félicité fait que, alors que l'on est d'abord tourné vers l'effervescence de la roue des organes sensoriels (qui sont intensément éveillés), s'élève le son *sīt* (donc *SA*). Puis, en se reposant en ce point, on est absorbé dans le bonheur qui est fusion avec le Suprême (*parasāmarasa*). Quand on est fermement fixé là, on trouve alors la réalité même du suprême *brahman*, selon qu'il est dit : « le suprême *brahman* est *sat* [62]... L'absorption en ce [*brahman*] est un état où, la condition de sujet connaissant lié au corps s'effaçant, émerge la connaissance de la pure Conscience (*citpramātṛtā*). C'est le *samādhi*, fulguration du dynamisme de la suprême Conscience. »

Pour l'assimilation de *SA* au *brahman*, Jayaratha, après avoir cité l'Upaniṣad : *sarvaṃ khalvidaṃ brahma*, s'appuie sur la Parātriṃśikā et son commentaire par Abhinavagupta qui, citant la BhG 17.23, explique que le « troisième *brahman* » (dans *oṃ tat sat*) est *sat*, donc *SA*.

C'est encore du caractère omnipénétrant de *SA* en tant qu'il est l'absolu et de son expérience dans la pratique sexuelle que traitent les *śloka* 168-171ab :

168-171a. Dans le glorieux Kulagahvara [63], dont le nom répond bien à son objet : l'union totale de l'Énergie et du Maître de l'Energie, le Seigneur affirme : « Par amour pour Toi, j'ai révélé la réalité du poison (*viṣatattva*), appelée 'sans voyelle', dont la forme est celle de la cavité du bec de corbeau et d'où sont exclues méditation et concentration ».

La plénitude, la réalité du désir apparaît dans la fusion unifiante, et la réalité ambrosiaque du poison, quand disparaît l'état d'obscurité du sujet limité. Le poison étant énergie omnipénétrante obscurcit [en effet] l'éclat de ce qui n'est pas omnipénétrant.

Kulagahvara veut dire « caverne (ou abîme, secret impénétrable, lieu inaccessible) de Kula ». Jayaratha explique toutefois ce titre et le *śl.* 168 en disant : « Kula est l'Energie et Gahvara est Śiva ; percevoir tous les deux dans l'unité est ce que l'on nomme *kulagahvara* ». Le bec de corbeau étant de forme courbe peut être pris comme représentant le tracé de la lettre *SA* en écriture *devanāgarī* [64].

61. Pratique érotique secrète accomplie avec une partenaire initiée (*dūti*). Ce rite sexuel comporte l'émission de *sīt*. Voir sur ce rite *La Kuṇḍalinī*, de Lilian Silburn.

62. *sat*, l'être, est compris ici comme le son *SA*, d'où la possibilité de passer du *sītkāra* à l'absorption en *brahman*. Le *śl.* 167 ci-dessus affirme précisément l'assimilation de *SA* (ou plutôt de *S*) au *brahman*.

63. Ouvrage déjà cité par Abhinavagupta, ci-dessus, *śl*.146-147. Ce texte ne nous est pas parvenu.

64. *SA* est parfois nommé *dvikubja*, la lettre « aux deux courbes », ou « à deux cornes », en raison de sa graphie.

SA (ou plutôt *S anacka* : la sifflante sans voyelle d'appui) relève, dit Jayaratha, du son non frappé » (*anāhata*), au-delà de toute énonciation empirique. Comme il est au-delà de tout, illimité, éternellement présent et en acte (*satatodita*), il ne peut être objet de méditation ni de concentration mentale, « celles-ci ayant nécessairement pour support un objet limité ».

La réalité du poison que symbolise *S(A)* est celle de l'omnipénétration, le mot *viṣa*, poison, étant compris comme se rattachant à la racine *VIŚ*, entrer, pénétrer, au sens d'inhérence omnipénétrante (cf. l'anglais *pervasion*). « La réalité du poison, dit ainsi Jayaratha, c'est la totale illimitabilité de ce qui est omnipénétrant (*vyāpaka*), état de Śiva et Śakti inséparablement unis et que le yogin expérimente dans la fusion parfaite de l'union sexuelle. Le *viṣatattva* est à cet égard analogue au *kāmatattva*, le principe ou réalité du désir (voir *śl.* 146, *supra* p. 173). L'un et l'autre relèvent en effet d'un plan supérieur ou du principe même du souffle (*prāṇatattva*) animant les autres souffles. C'est le 'sixième souffle', qui est la force cosmique apaisée emplissant l'univers. Toutefois, dit encore Jayaratha, le *kāmatattva* a ceci de particulier qu'il est le souffle montant (*prāṇa*), le *viṣatattva* étant le souffle descendant (*apāna*). C'est pour cela qu'ils sont respectivement les lettres *HA* et *SA* : le *haṃsa*, 'cygne', âme en même temps qu'énoncé du souffle.

« Ainsi, ces deux [réalités], tout en ayant chacune leur particularité, ont cependant un trait commun : leur nature de souffle animateur, présente en chacune d'elles. On peut en cela les dire semblables. C'est pourquoi le Seigneur, comme on vient de le dire, a appelé le *kāmatattva* : *viṣatattva*. Cela étant, pour le *kāmatattva*, la plénitude, c'est l'absence de toute tension vers autre chose que le repos en lui-même, sa réalité (*tattva*) étant sa nature suprême absolue, laquelle apparaît dans la friction unifiante, c'est-à-dire qu'elle devient évidente lors de l'effervescence de l'énergie au moment de la jouissance [sexuelle] mutuelle et partagée (*parasparasāmarasya*). La réalité du poison (*viṣatattva*), quant à elle, est celle de l'atome spirituel, l'*aṇu* : le sujet connaissant limité au corps, etc., lorsque disparaît la limitation qui fait obstacle à l'activité de la vision [65] dans sa plénitude essentielle. Quand cela disparaît, quand apparaît la plénitude, la division en objet à connaître et sujet qui connaît ayant disparu, alors, dans la friction unifiante (*saṃghaṭṭa*) [de l'union sexuelle], surgit la réalité ambrosiaque, plan du [total] épanouissement (*vikāsadaśa*) [66].

La Déesse, toutefois, — et *SA* — ne fait pas qu'apparaître comme *kāma* et

kākacañcu ou *kākavaktra*, le bec de corbeau, est une *mudrā* faite en avançant les lèvres comme un bec et en énonçant *S anacka*. Dans le PTV (p. 274) et la PTlv (p. 12), Abhinavagupta la décrit comme *cumbaka* (« baiser » : union de Śiva et Śakti), comme repos dans la lettre *S anacka* et absorption de *soma* (*soma* = *saha-Umāya*, donc Śiva uni à Śakti) décrit comme une ambroisie très froide, le souffle étant suspendu. Il s'agit donc là de yoga et d'une conception métaphysique, comme dans le commentaire ci-dessus de Jayaratha.

65. *dṛkkriyā* : l'activité de la vision dans sa plénitude naturelle (*svabhāvikapūrṇa*). C'est la vision intuitive, le regard spirituel. Cf. le regard du Cœur, qui voit en esprit, chez saint Bernard.

66. On trouvera un éclaircissement de ce passage et du passage précédent relatif au *kāmatattva* dans les explications données par Lilian Silburn au *sūtra* 68 du VBh (*id.*, pp. 109-111).

viṣa : elle existe aussi au plan transcendant, inconditionné, où rien ne la « colore ». Elle est alors « non colorée », *nirañjana* :

171b-172a. La gloire (*dhāman*) suprême est sans coloration. Sa réalité (*tattva*) est porteuse de coloration. Elle est [dans ce cas] l'univers. C'est à partir de celle-ci que [tout] brille.

La gloire (ou lieu) suprême est la sifflante *SA*. La « réalité » qui y correspond, où elle repose, est énergie d'activité et est considérée comme « colorée ». Correspondant à ce triple aspect, on a les trois énergies de volonté, connaissance et activité : c'est le « trident des énergies », donc le phonème *AU*, comme on l'a vu plus haut (*śl.* 105-106) :

172b-174. [L'énergie de] volonté est le désir ; celle de connaissance est le poison ; la déesse activité est le sans-coloration. L'absorption (*samāveśa*) en cette triade est appelée Śiva, Bhairava. Que sans cesse [l'on s'efforce d'y] parvenir, ont dit nos maîtres. Celui qui a pénétré le *viṣatattva*, ni esprit, ni poison, ni démon saisisseur [n'existent pour lui]. Seule fulgure [en lui], par la *bhāvanā*, le « Je » absolu.

« Celui qui, s'absorbant totalement dans le suprême Sujet conscient omnipénétrant et pour qui, par la pratique de la *bhāvanā*, seule brille, dans la suprême indivision, le « Je » absolu (*aham*), pour lui, de ce fait, rien d'autre que cet état n'apparaît : rien qui puisse être cause de malheur. » (p. 173)

Après cet excursus à propos de la sifflante *SA*, Abhinavagupta reprend le fil de l'exposé du *varṇaparāmarśa* en revenant sur le fait que la sifflante cérébrale *ṢA* et la dentale *SA* sont considérées comme naissant de *Ṛ* et de *Ḷ*. Or comment ces phonèmes dits « stériles » pourraient-ils en engendrer d'autres ? Telle est la question que posent et à quoi répondent les *śloka* suivants :

175-178. Si [on nous objecte] : « On vient de dire que [des phonèmes] naissent des phonèmes stériles : en quoi consiste alors la stérilité de ces derniers ? », nous répondons que rien ne naît des [phonèmes] stériles. C'est en fait l'énergie de volonté, effervescente, présente en [ces phonèmes], qui engendre ce qu'elle doit produire et qu'elle contient en elle-même sous la forme de ce sur quoi elle porte. Mais de ce qui se trouve ainsi en elle et qui fait qu'elle est marquée (*rūṣaṇāhetuḥ*), il ne naît rien sinon l'impureté qui est son corps même. On sait que les phonèmes stériles sont des composés [nés de la conjonction [de l'énergie de volonté] avec le « marquage » dû au connaissable. Ils ne peuvent donc être ni cause ni lieu d'effervescence.

On a vu précédemment (*śl.* 78-91) que c'est l'énergie de volonté (*icchā*) qui, devenue effervescente, fait apparaître *Ṛ*, *Ṝ*, *Ḷ* et *Ḹ*. Les ayant produits, elle demeure en eux, marquée par l'objectivité dont l'impureté lui donne en quelque sorte un corps, et c'est elle seule qui agit. « Rien, en effet, ne saurait

naître d'autre chose que de la Volonté, dont la nature est celle même de la Lumière de la Conscience. » (p. 175)

Reprenant le fil de l'exposé de l'émanation phonématique et revenant aux spirantes, Abhinavagupta dit :

179. Ces quatre phonèmes, étant manifestés par leur propre ardeur, sont nommés « ardeur » [ou vapeur] (*ūṣman*) par Bhairava, l'Immaculé.

Les spirantes incluent les trois sifflantes et l'aspirée *HA*. Celle-ci, dit Jayaratha (p. 176), est née de l'Incomparable (*A*). « Elle n'est en effet que la forme durcie (*āśyanaṃ rūpam*) du *visarga* qui est l'énergie de l'Incomparable. » [67] Ces quatre phonèmes, ajoute-t-il, sont nés de leur propre ardeur, « c'est-à-dire par l'éclat (*tejas*) de leur nature propre, qui est liberté. Ils ne sont pas manifestés par l'Incomparable ou la Volonté comme le sont les autres phonèmes : ils ne sont dus qu'à leur propre puissance, alors que les autres groupes de phonèmes, s'ils naissent chacun [d'un aspect de l'énergie], l'Incomparable, ou un autre, ne le font que par suite de l'intervention d'une autre énergie. » (p. 176-177)

Voici maintenant un trait commun à toutes les consonnes :

180a. Les sages ont appelé les consonnes] de *KA* à *HA* réceptacles d'effervescence [ou d'agitation].

Dire des consonnes que ce sont des « réceptacles d'effervescence » (ou agitation) revient à rappeler que ce sont des matrices (*yoni*), donc qu'elles sont inférieures en statut aux voyelles, qui sont des germes (*bīja*). Dire que seuls ces derniers peuvent agiter ou rendre effervescent, c'est dire que seuls ils ont un rôle actif. A cette règle, toutefois, le dernier phonème, *KṢA*, appporte une exception :

180b-181a. De l'union de l'une de celles-ci avec une autre matrice naîtra une autre effervescence. Le cinquantième phonème en est l'exemple.

Ajouté aux quarante-neuf lettres du sanskrit, le phonème composé *KṢA* est produit, en effet, non à partir de l'union de deux voyelles, mais par la conjonction de deux consonnes, *KA* et *SA*. Il est considéré, dit Jayaratha, comme la condensation (*pratyāhāra*) de ces deux lettres, *pratyāhāra*, au sens grammatical, impliquant la présence de tout ce qui se trouve entre les deux éléments ainsi « condensés ». Si l'on ajoute que *KA*, étant guttural, est considéré comme animé (*anuprāṇita*) par *A*, et *SA* comme l'étant par le *visarga*, forme « durcie » de *HA*, on a, avec *KṢA*, un résumé de l'ensemble de la *mātṛkā*. *KṢA* est parfois nommé *kūṭabīja*, ce qu'il faut comprendre comme « le plus haut, le meilleur, des germes phoniques », ou comme celui qui est au sommet — en tant que point final d'une série.

67. Les phonéticiens indiens considèrent en fait que *A* et *HA* sont tous deux des phonèmes gutturaux, ayant donc le même point d'articulation. Cela permet de dire que le *visarga*, qui est une aspiration de fin de mot, est une énergie de l'Incomparable, *A*.

L'exposé des cinquante aspects successifs du *varṇaparāmarśa* s'achève ici. Abhinavagupta va maintenant (*śl.* 181-199) traiter de quelques points relatifs soit à l'ensemble des phonèmes, soit à certains d'entre eux.

Est d'abord abordé le cas des quatre semi-voyelles (*YA, RA, LA, VA*) et celui des quatre spirantes (*ŚA, ṢA, SA, HA*) :

181b-182a. Les deux groupes de quatre [phonèmes], que précèdent les vingt-cinq [occlusives, sont associés] respectivement à la différenciation et la différenciation-non-différenciation. Le premier groupe de quatre [,en effet,] a pour rôle d'associer la Conscience à la différenciation. Le deuxième, de ramener la différence à l'indifférenciation.

On a vu, de fait, que les spirantes émanent comme une 'vapeur' du fait de leur propre énergie, ce qui les rend proches de l'indifférencié. Plus proches des occlusives, les semi-voyelles relèvent du différencié.

Abhinavagupta souligne maintenant le rôle essentiel, animateur, des voyelles :

183b-184a. Cet ensemble des phonèmes [de *KA* à *HA*] est d'abord fait des voyelles. On le nomme consonnes (*vyañjana* : 'manifestation') parce que ces dernières tiennent à la manifestation perceptible (*vyakti*) des voyelles et qu'elles sont animées par elles.

Les consonnes sont « d'abord » des voyelles en ce sens que ces dernières, apparues en premier, les font apparaître, les manifestent, puis demeurent en elles pour les animer. Leur nom, *vyañjana*, « manifestation », souligne le fait qu'elles sont manifestées par d'autres qu'elles, à la différence des voyelles qui « brillent par elles-mêmes » (*svayaṃ rājante*). Quant à la présence animatrice des voyelles dans les consonnes, on en voit la preuve dans le fait que pour être prononçable une consonne a besoin d'une voyelle d'appui.

Abhinavagupta revient ensuite sur la nature solaire et lunaire (déjà vue précédemment, aux *śl.* 120-123) des voyelles :

184b-186a. Parmi les voyelles, six seulement sont à l'origine de la succession des phonèmes. Ce sont six divinités, ces principales [voyelles], et des rayons solaires. Mais comme il y a, parmi ces rayons solaires, des énergies (*kalā*) lunaires, ce sont les trois [voyelles] longues qui ont manifestement cette nature lunaire.

On retrouve ici la prééminence déjà affirmée plus haut des six premières voyelles et, parmi celles-ci, des trois brèves, *A, I* et *U,* qui sont solaires parce que brèves et donc plus subtiles. Alors que les longues, qui ne sont que des formes longues des brèves, leur sont en quelque manière inférieures. Marquant une sorte de repos (*viśrānti*), elles sont lunaires (cf. *śl.* 131-133 ci-dessus p. 168). Mais la nature des voyelles longues est en réalité la même que celle des brèves et les deux séries sont liées : dans la mesure où les voyelles brèves sont mises du côté du sujet connaissant et les longues du côté de ce que celui-ci perçoit, le rapport de ces deux groupes de voyelles pourra

s'expliquer comme le rapport, lui aussi nécessaire, de l'objet connaissable au sujet qui le connaît :

186b-188a. La lune n'est en fait pas une autre chose [que le soleil] : l'objet de jouissance (*bhogya*) n'est pas différent de celui qui en jouit, lequel, possédant également en lui la modalité de l'objet (*bhogya-bhāva*), a un double état. Ainsi, le caractère d'objet dont on jouit (= de connaissable) d'une cruche n'appartient pas qu'à elle : il se trouve aussi chez le sujet connaissant. Le caractère connaissable (*bhogyatva*) d'un objet n'est donc en réalité que son existence [comme connaissable] dans le sujet connaissant.

Décrire le rapport de l'objet à connaître — « ce dont on jouit » — au sujet qui le connaît comme consistant en réalité en ce que cet objet existe dans la conscience du sujet, les deux, donc, coïncidant ; dire, en somme, que c'est en réalité le sujet lui-même qui se manifeste sous le double aspect de l'objet et du sujet, c'est souligner la subordination de l'objectivité à la subjectivité. C'est, dans le cas présent, confirmer la subordination des consonnes aux voyelles. Plus généralement, c'est affirmer que ne peut avoir d'existence que ce qui est manifesté, en elle-même, par la Conscience divine.

C'est ce même rapport de l'objectivité au sujet qui la domine que l'on trouve dans le jeu des énergies faisant apparaître les diphtongues (et les semi-voyelles) :

188b-189a. L'Incomparable, atteignant l'état de friction unifiante du fait de [ses deux] aspects, de conscience et de ce dont celle-ci prend conscience [68], devient alors objet de jouissance. Il en est de même de la Volonté, et ainsi de suite.

Conformément à ce que l'on a dit au *śloka* précédent, l'Incomparable a en lui un double aspect, de conscience et de ce dont celle-ci a conscience. Ces deux aspects se tournent l'un vers l'autre, dit Jayaratha, et fusionnent, ce qui fait naître la félicité (*ānanda*). Ce double aspect, c'est aussi deux fois la voyelle *A*. On a donc *Ā*. Les voyelles *I* et *U* se dédoublant et fusionnant de la même façon donnent *Ī* et *Ū*.

Mais, si les énergies de volonté et de connaisssance (donc *I* et *U*) peuvent avoir en elles-mêmes la double qualité de sujet et d'objet, elles ne peuvent qu'être du côté de l'objectivité du point de vue de l'Incomparable, lequel vient en premier, ce qui fait que l'on aura *A* ou *Ā* plus *I* ou *U*, soit *E* et *O*. On a déjà vu cela précédemment (*śl.* 93-95). Abhinavagupta y revient toutefois ici pour justifier par le rapport sujet-objet ce qu'il avait d'abord établi de façon différente. Il dit donc :

189b-190a. [Mais] quand les [énergies de] volonté, etc., deviennent objets de jouissance par rapport à l'Incomparable et à la Félicité, ce

68. *parāmṛśyaparāmarśakabhāvataḥ* : c'est la condition de la Conscience lors des prises de conscience des phonèmes.

sont les diphtongues qui apparaissent, dont on a dit que la nature est celle du Sujet connaissant.

C'est parce que l'Incomparable, *A*, domine dans les diphtongues que leur nature est celle du Sujet qui jouit de la création, les énergies lui étant subordonnées :

190b-191a. Seul le Dieu qui est Incomparable et Félicité peut être dit Sujet jouissant [de l'univers]. La Volonté, etc., ne relèvent que de l'objectivité. C'est pourquoi elles sont des énergies.

On remarquera que la Félicité, *ānanda, Ā*, est associée à l'Incomparable : elle en est en principe inséparable, ce qui n'est pas le cas des autres énergies. « L'objectivité (ou le fait d'être ce dont le Sujet jouit, *bhogyatvam*) est la condition propre de l'énergie (*śaktitvam*) », dit en effet Jayaratha (p. 186), et il cite la stance :

« Ses énergies sont tout l'univers, mais le suprême Seigneur est le Maître des énergies. »

On pourrait craindre qu'en affirmant la différence entre le Sujet et ce dont il jouit on n'aboutisse à une conception dualiste du monde. Il n'en est rien. L'objectivité n'existe en effet que par et en le Sujet connaissant. « Seul le Sujet se déploie », dit Jayaratha (p. 186). Il est un, même s'il possède de nombreuses énergies, ou s'il apparaît, comme ici, formé d'une triade énergétique, celle de l'Incomparable, de la Volonté et de l'Éclosion ou Connaissance (ou *A, I, U*).

191b-195a. Si l'objectivité (*bhogya*) est fondue dans le sujet connaissant (*bhoktṛ*), c'est manifestement celui-ci qui existe réellement. L'essence des six est donc la triade de la Conscience, de la Volonté et de l'Éclosion.

On nomme cette triade la suprême grandeur de Bhairava. On la célèbre comme la plénitude de l'énergie du suprême Seigneur. Tout étant enveloppé en elle, lui rendre hommage, c'est vénérer Celui qui est sans limites et qui possède toutes les énergies. Car rien ne peut circonscrire l'immensité [divine]. Qui pourrait limiter la puissance de Celui dont l'énergie est sans limites ?

« Tout l'univers étant enveloppé dans cette triade (*trika*), celui qui demeure absorbé en celle-ci qui, au sens le plus haut, n'est que libre énergie (*svātantryaśaktimātra*), parvient grâce à cela, sans aucun effort, à l'absorption dans la plénitude du Maître de l'énergie, [Maître et énergie] étant par nature inséparables. » (p. 188)

195b-196a. Donc, le Dieu incomparable, grâce à sa spontanéité totale et sans égale, en s'unissant à l'énergie émettrice, prend la forme de l'univers.

Mais dans ce cas, l'Absolu ne va-t-il pas cesser d'être un ? Objection à laquelle Abhinavagupta répond en disant :

196b-197. Ce faisant, le suprême Seigneur, dans la plénitude de l'énergie constituée par les cinquante prises de conscience [phonématiques], reste cependant un, étant conscience en acte (*vimarśa*) : là sont incluses toutes les autres énergies. Il faudra y ramener [aussi] la Déesse aux quatre-vingt-un *pada*.

Malgré les cinquante prises de conscience phonématiques (*varṇaparāmarśa*) qui ont fait apparaître les lettres de *A* à *KṢA*, le Seigneur est resté un, puisqu'il est inséparable de son énergie. Mais ces énergies elles-mêmes sont unifiées en un seul acte de conscience (*vimarśa*), où la divinité se saisit elle-même en une seule prise de conscience. Cette unité, valable pour les cinquante *varṇa*, l'est aussi lorsque l'on compte les phonèmes selon leur durée en demi-mores (*ardhamātra*), ce qui est une autre division décrite dans certains tantras et exposée dans le TĀ 6. 225-227 [69].

Quant aux autres façons d'envisager la forme ou les niveaux de l'émanation phonématique, elles s'expliquent, nous dit-on, par l'intervention d'éléments délimitants extrinsèques (*upādhi*), c'est-à-dire, en fait, par le jeu de Bhairava et des plans de l'énergie — en l'occurrence, par les différentes façons dont les phonèmes s'y reflètent :

198-200a. Lorsque [la manifestation] a pour nature essentielle un seul acte de conscience (*ekāmarśasvabhāvatve*), c'est Bhairava, la masse des sons (*śabdarāśi*). Quand s'y associe l'ombre de ce sur quoi porte cet acte de conscience (*āmṛśyacchāyayā*), on a l'énergie et la *mātṛkā*. Et lorsque cette dernière se mêle et fusionne avec *śabdarāśi*, on a la *mālinī*, aux matrices mêlées [avec les germes]. Quand il y a, comme précédemment, une nonuple prise de conscience, [l'énergie] a pour nature les [neuf] groupements de phonèmes, séparément. Toutefois, si les actes de conscience sont posés un par un (*ekaikāmarśarūḍhau*), elle est faite des cinquante [phonèmes].

Abhinavagupta résume ici les différents plans et aspects de l'émanation phonématique.

Comme il le dit dans le PTV, « tous les phonèmes se trouvent d'abord au plan de la Parole suprême sous un aspect non conventionnel, éternel, spontané et de pure conscience ; ...toute chose, en effet, ...se trouve sous son aspect suprême et immuable, où elle n'est que l'essence de l'énergie dans sa totale pureté, dans la Conscience qui est le Soi du bienheureux et vénérable Bhairava » (PTV, p. 102). L'ensemble des cinquante phonèmes apparaît donc d'abord en Śiva lui-même, où ils forment ce que l'on nomme la masse ou l'ensemble des (ou du) son(s) : *śabdarāśi*. C'est l'émission transcendan-

69. Sur la division des cinquante phonèmes en quatre-vingt-un demi-mores, voir *Recherches*, p. 138-139 ou, mieux, *Vāc*, pp. 163-165. On retrouve ces *ekāśitipada* dans le système des *adhvan*, avec le *navanābhamaṇḍala* du *padādhvan* (cf. *Recherches* pp. 276-278 ou *Vāc*, pp. 353-355), où il s'agit toutefois des phonèmes d'un mantra et non de ceux du *varṇaparāmarśa*.

tale où les cinquante prises de conscience phonématiques sont incluses dans un seul acte de conscience (*āmarśa* ou *vimarśa*) relevant de la pure subjectivité divine.

Cette masse des sons, toutefois, se reflète en l'énergie (*śakti*) où apparaissent alors les linéaments, ou l'ombre (*chāyā*) de l'objectivité : des *tattva* que chaque phonème amène à l'existence. Ce reflet se produisant dans l'énergie, les phonèmes y sont sous leur forme énergétique. Ce sont les « mères » (*mātṛkā*) des phonèmes [70]. Du point de vue des plans de la parole, on se trouve en *paśyantī*.

Le troisième plan de la manifestation des phonèmes est celui de la *mālinī*, où les phonèmes ne sont plus dans l'ordre du *varṇasamāmnāya*, mais en désordre, voyelles (*bīja*) et consonnes (*yoni*) étant mêlées, d'où le qualificatif de *bhinnayoni* qui lui est appliqué. Ce mélange est présenté dans le TĀ comme l'effet de la fusion ou interpénétration (*saṃghaṭṭa*) de *śabdarāśi* et de *mātṛkā* (cf. plus loin, *śl.* 232). Dans le PTV, une autre explication est donnée. Mais l'important est que, par le mélange des phonèmes, la *mālinī* préfigure en quelque sorte le langage. Elle est d'ailleurs située sur un plan proche de ce dernier : celui de *madhyamā*, la parole « intermédiaire ». Essentiel aussi est l'aspect énergétique de la *mālinī* : le TĀ y revient plus loin (*śl.* 233) en indiquant que l'interpénétration des voyelles et des consonnes que l'on y trouve est celle même de Śiva et de Śakti, et qu'elle a donc la puissance créatrice la plus grande [71].

Voulant être complet, Abhinavagupta rappelle ensuite que les phonèmes se divisent aussi en neuf groupements, les *varga* (voyelles, cinq groupes d'occlusives, semi-voyelles, spirantes, *KṢA*), et que la divinité, enfin, peut aussi prendre conscience séparément de chacun d'entre eux.

On a là, à l'égard des phonèmes, autant de façons pour la Conscience divine de les faire apparaître. Mais il y a là aussi, pour l'adepte, autant de plans et d'aspects de la parole auxquels il peut accéder s'il parvient à appréhender non discursivement l'élan (*icchā*) créateur divin [72].

LES MANTRAS ET LE *VARṆAPARĀMARŚA*

L'énergie émettrice et les niveaux de la parole

« Après avoir décrit [l'apparition et] la nature des cinquante phonèmes, pris séparément, puis envisagés globalement, [Abhinavagupta] va maintenant montrer que les mantras, etc., sont de la même nature que celle, que l'on vient de décrire, des phonèmes. » (p. 192)

70. *mātṛkā* est, dans les textes tantriques, l'appellation habituelle des cinquante phonèmes. On en souligne ainsi l'aspect énergétique, créateur. L'imposition rituelle des phonèmes, qui transmet leur force, se nomme *mātṛkānyāsa*. Voir aussi les Śivasūtra et la Vimarśinī de Kṣemarāja.

71. Sur la *mālinī*, voir *Vāc*, pp. 320-337 et J.A. Schoterman, *The Ṣaṭsāhasra Saṃhitā, Chapters 1-5.* (Leiden, Brill, 1982), notamment l'appendice II.

72. Sur les niveaux et étapes de l'émanation, voir *Recherches*, pp. 243-260, ou *Vāc*, pp. 305-329.

200b-201a. Śiva étant ainsi pénétré de résonance phonique (*nāda*) a pour nature propre la prise de conscience globale (*parāmarśa*) [des phonèmes]. Agissant comme père et mère [du monde], il est l'Agent universel.

Citant la stance :

« *A* et *HA*, ces deux lettres ne font qu'un. Aucune division ne peut donc exister entre elles, pas plus qu'entre le vent et le ciel »,

Jayaratha précise que *nāda*, la résonance, s'entend ici comme *HA*, phonème dont la forme subtile est *AḤ*, le *visarga*. Mais Śiva, le suprême, est aussi *A*, l'Incomparable. Sa prise de conscience en tant que créateur de l'univers est dès lors « celle des lettres *A* et *HA* dont la nature est la suprême efficience des mantras ». C'est en tant qu'il est *A* et *HA* (c'est-à-dire implicitement tous les phonèmes placés entre eux, donc tout l'alphabet) qu'il est le père et la mère de l'univers. Père parce qu'il est *A*, Śiva ; mère parce que *HA* se comprend comme *visarga*, lequel est l'énergie, féminine, émettrice de l'univers.

Le *śloka* suivant précise cet aspect de Śiva et dit qu'il est en fait le 'Je' absolu, *aham* :

201b-202a. Cette émission, qui relève de l'énergie, va ensuite, sous l'aspect du *bindu* de Śiva, prendre en elle l'infinité de l'univers et retrouver ainsi la condition de l'Incomparable.

« Cette émission, donc — qui relève de l'énergie (*śākta*) —, du suprême Seigneur Incomparable, fulgure d'abord sous la forme grossière des phonèmes de *A* à *HA*. Puis, par un mouvement de retour sur soi (*pratyāvṛtta*), elle devient le *bindu* de Śiva dont la nature est celle même du Sujet conscient, lumière suprême indivise. Formé ainsi de la totalité de ce qui exprime et de ce qui est à exprimer qu'il détient en lui, [le Seigneur] assume la nature de l'Incomparable, c'est-à-dire la forme du *bindu*, dont la nature est celle de la lumière indivise. ...Ainsi se produit la prise de conscience globale du 'Je' absolu (*aham iti parāmarśa*). C'est l'Incomparable (*A*) lui-même qui, s'étant manifesté sous l'aspect énergétique de la lettre *HA*, repose ensuite en lui-même sous la forme de lumière indivise (*Ṃ*). » (p. 193-194)

La présence de l'univers dans cette prise de conscience du Soi n'y introduirait-elle pas de la dualité ? L'objection est formulée et la réponse y est donnée comme suit :

202-204. Cette prise de conscience globale que le Seigneur effectue en lui-même, dont l'essence est l'univers qui demeure en lui sans aucune délimitation, est, selon [certains], caractérisée par la présence de la dualité. [En fait, cette] prise de conscience de l'Omniprésent dans la non-dualité de Śiva et de l'Energie, c'est-à-dire de l'Incomparable et de l'émission, est, en raison de tout ce qu'elle contient, appelée 'Je' absolu (*aham*).

Abhinavagupta nomme Śiva *vibhu*, l'Omniprésent, car il pénètre tout l'univers et car sa conscience est, sur ce plan-là, saisie globale de la totalité de

la manifestation, sans limite ni différenciation, puisque aucune dualité ne l'entache. Globale, cette prise de conscience est celle de Śiva inséparablement uni à l'Énergie (*śakti*) en une fusion réciproque parfaite (*sāmarasya).* C'est celle 'de l'Incomparable et de l'émission' en ce qu'elle englobe la manifestation (l'émission) et parce que, phonétiquement, elle va de *A* à *HA* (identifiable au *visarga*). Comme le dit Jayaratha (p. 195), c'est la Conscience pure, la fulguration du Soi, ce que l'on nomme le 'Je' absolu, *aham*, tel que le décrit Utpaladeva dans l'Ajaḍapramātṛsiddhi, 22 [73] : « le repos en elle-même de la Lumière est ce que l'on nomme le 'Je' absolu » (*prakāśasyātma-viśrāntir ahaṃbhāvo hi kīrtitaḥ*).

Abhinavagupta précise alors ce qu'est cette saisie totalisante de l'Absolu par lui-même en tant qu'il détient en lui-même toute la manifestation, qui s'affirme dans le 'Je' absolu :

204b-206. Cet épanchement, dont la nature est l'énergie, commence par l'Incomparable (*A*) et se termine par *HA*. Condensant (*pratyāhṛtya* [74]) la totalité de l'univers, il se résorbe dans l'Incomparable. Cet univers entier réside dans l'énergie, celle-ci, dans le suprême Incomparable et celui-ci en elle. Tel est en vérité l'emboîtement (*saṃpuṭitākṛti* [75]) par l'Omniprésent. Ainsi s'opère l'emboîtement de l'énergie [que décrit] le Trikaśāstra [76].

Ce sont en fait tous les phonèmes situés entre *A* et *HA*, formant l'épanchement (*prasṛti*) de la manifestation, qu'inclut *aham*. Citant la règle de Pāṇini relative à la condensation (*pratyāhāra*) [77], Jayaratha (p. 197) nous dit : « cet épanchement allant de *A* à *HA* condense, prend en lui, tous les phonèmes depuis la Félicité (*Ā*) jusqu'au germe ambrosiaque (*amṛtabīja : SA)* [78]. Cela fait, il se résorbe, il repose dans l'Incomparable (*A*), réalité suprême, lumière indivise. Ainsi naît la prise de conscience d'*aham*, le 'Je' absolu. »

73. Ce texte est le premier des trois petits traités formant la Siddhitrayī, où Utpaladeva expose la doctrine de la Pratyābhijñā.

74. Le *pratyāhāra* est un procédé grammatical consistant en une « condensation » en ce sens qu'il « condense » un groupe de phonèmes en ne mentionnant que le premier et le dernier, les phonèmes intermédiaires étant sous-entendus.

75. *saṃpuṭīkṛti, saṃpuṭīkāra*, emboîtement ou juxtaposition étroite, coïncidence complète. Le terme est appliqué dans le Trika, en particulier à la conjonction de Śiva et de Śakti, chacun étant en l'autre. Il s'applique, dans le *mantraśāstra*, à l''emboîtement' d'un mantra par des *bīja*, tracés ou énoncés avant et après ce mantra.

76. Il s'agit de la Parātriṃśikā, qu'Abhinavagupta a commenté deux fois. Jayaratha (p. 198) en cite le *śloka* 30 : « Là, le héros doit adorer l'émanation, puis le trône. Puis, ayant emboîté l'émanation, il commencera le sacrifice. » Nous renvoyons, pour ce texte, à la traduction italienne de R. Gnoli, faite sur une édition critique, également donnée (Rome, IsMEO, 1985), ou à celle, non critique, de Jaideva Singh, mise au point par B. Bäumer (Delhi, Motilal Banarsidass, 1988).

77. Pā .I.1,71 : « Un phonème initial joint [dans un énoncé] à un exposant situé en finale [désigne en même temps que sa forme propre les phonèmes qui sont dans l'intervalle entre ledit initial et l'élément final » (traduction L.Renou).

78. *SA* précède en effet *HA*. Sur *SA*, cf. *śl.* 164-165, ci-dessus.

Il ne faut toutefois pas négliger le rôle de l'énergie dans ce processus intemporel car c'est en elle que la manifestation réside et car elle est inséparable du suprême Śiva. D'où cette imbrication de Śiva et de l'énergie décrite comme un emboîtement (*sampuṭīkṛti*), c'est-à-dire une coïncidence totale. « Ses énergies sont tout l'univers », disent les traités, qui disent aussi : « l'énergie n'est autre que le Détenteur de l'énergie. » Si le monde repose en l'énergie, celle-ci repose en l'Incomparable. « Elle naît de l'Incomparable et c'est en lui aussi qu'elle repose. » Tout, donc, se ramène au suprême Omniprésent. Ce qu'Abhinavagupta exprime de nouveau en disant :

207-208a. Tout l'univers brille dans l'énergie consciente [79] et elle y brille grâce à la Conscience. Ces trois [facteurs], s'unissant et se combinant par paires, forment l'unique et suprême nature de Bhairava, le 'Je' absolu.

L'énergie consciente (*saṃvitti*), l'univers et la Conscience (*saṃvit*) sont considérés comme se combinant, fusionnant, pour donner le 'Je', l'unique, le suprême absolu « que rien ne peut susciter, à qui rien ne peut faire obstacle ». « C'est, précise Jayaratha, le suprême au-delà de tout, lieu où tout repose, lumière éclairant la connaissance, le connaisseur et le connaissable. Bhairava totalement lumineux (*prakāśaikavapuḥ*) qui, dans sa plénitude, n'a d'autre référence que lui-même puisqu'il porte en lui la totalité du devenir. Sa nature est celle de la suprême Conscience en acte (*paravimarśātmasvabhāvā*). » (p. 199)

Si toutefois Śiva, l'Energie et la manifestation sont inséparables, l'Énergie est partout présente dans son essence divine, qui est félicité. C'est elle qui anime l'univers et qui, en particulier, brille dans les circonstances où l'être humain s'évade de son état ordinaire : dans toute émotion vive, par exemple, ou dans le cas de la jouissance esthétique qui, dans la perspective indienne telle que l'avait exposée notamment Abhinavagupta dans son commentaire du Natyaśāstra, est proche de l'expérience mystique [80]. C'est ce qui est dit ici :

208b-210. L'énergie émettrice du Seigneur est partout présente de la façon que voici : c'est d'elle seule que procède tout mouvement dont l'essence est félicité. En effet, lorsque l'on perçoit un chant mélodieux, ou le parfum du santal, etc., l'état [ordinaire] d'indifférence s'efface et l'on éprouve dans le cœur une vibration qui n'est autre que ce que l'on nomme énergie de félicité (*ānandaśakti*) : c'est grâce à celle-ci que l'homme est « doué de cœur » (*sahṛdaya*).

79. *saṃvittau* : c'est l'énergie à son point le plus haut, présente en la Conscience et inséparable d'elle, point où elle n'est guère que conscience.

80. « Tout plaisir, même celui qui procède d'objets ordinaires, n'est au fond qu'une parcelle de la félicité infinie du *brahman*, réalité sous-jacente aux divers états et constamment présente, bien que nous ne l'éprouvions que sous une forme impure et limitée » (Lilian Silburn, *Le Vijñānabhairava*, p. 114).

« En pareil cas, donc, un être conscient, en présence d'une perception particulière : un chant ou autre chose, perd son indifférence ordinaire et, celle-ci disparue, s'identifie à cette [perception]. Alors, avec cette connaissance, il ressent de cette manière en son cœur, lieu où tout repose, une vibration, une fulguration qui, selon ce que disent tous les traités, n'est autre que l'énergie de félicité. Ainsi le Vijñānabhairava :

« Si un yogin se fond dans le bonheur incomparable éprouvé à jouir des chants et autres plaisirs sensibles, parce qu'il n'est plus que ce bonheur, [une fois] sa pensée stabilisée, il s'identifiera [complètement] à lui. » (*śl.* 73) [81].

« Cette jouissance a en propre de ne posséder aucun trait douloureux ou plaisant. Comme le dit l'Īśvarapratyabhijñākārikā (1.5,14) :

« Cette réalité absolue (*mahāsattā*) fulgurante et vibrante, sans contact avec l'essence et le temps, est en essence, dit-on, le Cœur du suprême Seigneur », elle n'est que vibration fulgurante (*parisphuraṇa*). On la célèbre comme 'félicité', 'prise de conscience vivante'(*vimarśa*), 'liberté'(*svātantrya*) et par sa seule puissance tout être, même stupide, devient, dit-on, doué d'esprit. C'est pourquoi, dans la vie ordinaire, on dit de ceux qui sont aptes à une intense félicité qu'ils sont 'doués de cœur'. Sans doute, tout le processus de l'univers est-il une expansion de l'énergie de félicité. On le réaffirme cependant ici parce que, dans ce cas, [cette énergie] est perçue avec une particulière clarté. » (p. 200-201)

Si le déploiement de la félicité, caractéristique du *visarga*, se rencontre chaque fois que l'énergie fulgure dans le cœur, c'est que, dit Abhinavagupta, le *visarga* est de trois sortes, se produisant sur trois plans :

211-219. Dans la première [émission], tout ce qui doit être émis l'est dans le feu de la vacuité : on l'appelle « repos de la conscience empirique » (*cittaviśrānti*). Ensuite, l'objectivité visible, audible, ou autre, s'oriente vers la conscience de soi (*svasaṃvidī*). On appelle cette [émission] où fulgure l'énergie « réveil de la conscience empirique » (*cittasaṃbodha*). Lorsque, enfin, les choses ainsi orientées s'unissent et fusionnent (*saṃghaṭṭa*), elles s'affermisssent dans le cœur. La conscience limitée se dissolvant, elles s'absorbent dans leur plénitude en Śiva. Toute possibilité de limitation qui pourrait naître ultérieurement d'une orientation telle que les précédentes ayant disparu, on a là l'émission suprême, celle de Śambhu, ce que l'on nomme « dissolution de la conscience empirique » (*cittapralaya*).

La triple émission est ainsi décrite dans le Tattvarakṣāvidhāna [82] :

« Au centre du réceptacle du lotus du cœur, ces deux [éléments] fusionnent ; cette émission, que caractérise le repos de la conscience

81. Traduction de Lilian Silburn, p. 114. On se reportera utilement au commentaire accompagnant cette traduction.

Sur la jouissance esthétique telle que la conçoit Abhinavagupta, voir l'ouvrage déjà cité dans l'introduction (note 83, p. 40) de Masson et Patwardhan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics* (Poona, 1969).

82. Texte inconnu, déjà cité ci-dessus au *śloka* 112.

empirique, est appelée la dernière. La deuxième émission a pour caractère propre le réveil de la conscience empirique. En elle, l'univers entier, mobile et immobile, devenu un, se révèle. Lorsque la division en sujet et objet s'y produit en quelque mesure, on la dit douée de parties (*sakala*) ; unie à Śiva, on l'appelle indivise (*niṣkala*). La troisième émission est une appréhension plénière car elle est exempte de division en sujet et en objet. Subtile, ayant pour caractère propre la dissolution de la conscience empirique, elle est unification, connaissance intuitive (*vijñāna*), retirée dans le soi (*ātmanirvṛta*).

L'énergie se manifeste comme créatrice à trois niveaux. D'abord (ou plutôt, métaphysiquement, en dernier, comme le dit le texte cité ci-dessus) sur celui de l'être limité, l'*aṇu*, qui vit sur le plan de la différenciation, de l'opposition sujet/objet. Puis, à un niveau intermédiaire, sur celui de l'énergie, *śakti*, où la différenciation, l'objectivité, tend à perdre sa nature différenciée en étant perçue comme de la même nature que la conscience. C'est le plan le plus élevé auquel puisse atteindre la conscience empirique reposant en elle-même. Enfin, il y a le niveau où toute la manifestation conflue dans le cœur, s'éveille à la Réalité, se fond en Śiva. Elle est alors plénitude, pure conscience fulgurante ; c'est l'émission de Śiva.

La citation du Tattvarakṣāvidhāna vient à l'appui de ce qu'a dit Abhinavagupta, confirmant le rôle central du cœur. C'est encore pour conforter son point de vue qu'il va citer maintenant le Siddhayogeśvarīmata, dont on sait que le TĀ expose la doctrine : cette citation rappelle d'une part que le *visarga*, englobant toute la manifestation, inclut phonétiquement tous les phonèmes, de *A* à *HA* ; d'autre part, que l'énergie phonématique est la *kuṇḍalinī*, l'énergie cosmique présente dans le corps humain :

220-223a. Le Siddhayogeśvarīmata décrit la même chose :

« Le germe est ici la *kuṇḍalinī*, principe de vie, faite de conscience. D'elle naît la triade du stable, de la volonté et de l'éclosion, et de celle-ci tous les phonèmes. *Ā* procède du phonème *A* et ainsi de suite jusqu'au dynamisme émetteur (*vaisargikīkalā*). Du *visarga* viennent [ensuite] les lettres de *KA* à *SA*. Car celui-ci est quintuple ; il est en effet le *bindu*, lequel peut être extérieur, intérieur, dans le cœur, dans la résonance (*nāda*) et au plan suprême : il pénètre entièrement [le corps] du cœur à la tête. »

L'énergie émettrice du suprême Śiva, rappelle Jayaratha (p. 207 sq.), est la *kuṇḍalinī*. Dynamisme sous-jacent aux phonèmes, elle est partout présente. Source de toutes choses, « matrice du monde » (*jagadyoni*), elle produit les trois voyelles fondamentales, *A, I, U,* puis, à partir de là, toutes les autres lettres, comme on l'a vu. Le dynamisme émetteur (*śl.* 221), précise Jayaratha, c'est le *visarga*, suprême ou non suprême, car tout est né de lui « qui fulgure par toute la diversité des prises de conscience [phonématiques] ». « C'est lui, en effet, qui, un avec le suprême Sujet conscient et prenant en lui l'infinité des univers, fulgure intérieurement et extérieurement sous la forme

de tout ce qui va de *A* à *HA* et manifeste tout ce qui relève des trois plans de l'homme, de l'énergie et de Śiva. »

Assimilé au *visarga* est le *bindu* qui n'est autre, nous dit-on, que le suprême Sujet conscient. Énergie émettrice et animatrice suprême, ce *bindu* est déclaré quintuple, par quoi il faut entendre (Jayaratha, p. 210) qu'il est présent dans le cœur humain : c'est le *bindu* « extérieur », qui est en même temps « intérieur » en ce que sa forme extérieure repose sur son essence intérieure. « Dans la résonance (*nāda*) », il est l'énergie cosmique, laquelle s'intériorise « au niveau suprême », tout en étant « au plan suprême » en Śiva. Tout cela fait cinq. Chez le yogin, ces cinq plans s'étagent dans les *cakra,* du cœur au *dvādaśānta*. Jayaratha conclut son commentaire en disant :

« L'énergie émettrice du suprême Seigneur, l'Incomparable, après avoir manifesté l'aspect grossier de l'univers jusqu'à la lettre *HA*, repose ensuite en elle-même, dans l'Incomparable, car elle ne déchoit jamais de son essence. Cette prise de conscience du 'Je' absolu, suprême efficience des mantras (*paramantravīrya*), est le Sujet conscient lui-même, condensant en lui l'infinité de l'univers. C'est ce qu'exprime l'Ajaḍapramātṛsiddhi quand elle dit : « ce que l'on nomme état du Je absolu est le repos en elle-même de la Lumière consciente » (APS 22) ...Telle est la *mātṛkā* dans sa réalité la plus haute, ce que l'on exprime aussi en disant : « il n'y a pas de science supérieure à celle de la *mātṛkā* » (SvT 11,199). Aux yogins doués de connaissance parfaite, elle confère l'efficience (*siddhi*) pourvoyeuse de jouissance et de libération, cependant qu'à l'inverse elle ligotera par la force de la parole parlante les êtres attachés aux plaisirs et aux peines du monde. » (p. 211)

La *kuṇḍalinī* n'est pas seule à être identique à la totalité de la Parole créatrice et libératrice. Tel est aussi le cas des mantras qui, rappelle Jayaratha, sont *mananatrāṇadharma*, pensée et libération, ou pensée libératrice :

223b. « Les mantras dépourvus du premier et du dernier [phonème] sont semblables aux nuages d'automne. »

Pour Jayaratha, comme pour Abhinavagupta, le premier et le dernier phonème sont ici *A* et *HA*. Ils forment *AHAṂ*, le 'Je' absolu. Seuls, pensent-ils, les mantras animés par la totalité de la Parole, et où se produit une prise de conscience du 'Je' absolu (*ahaṃparāmarśa*) sont actifs. D'où la stance que voici :

« Les mantras dépourvus du premier et du dernier [phonème] ne sont point nés de la matrice originelle. Ils ne réalisent rien. Ils restent improductifs tel un nuage en automne. Comme la fleur céleste est sans fruit ; comme les cornes du lièvre, l'enfant d'une femme stérile, ô Déesse ! la virilité de l'eunuque, ou le brahmane sans feu sacrificiel : tout cela n'est et ne produit rien. De même, les mantras dépourvus du premier et du dernier [phonème] demeurent sans effet, comme l'eau d'un mirage pour qui veut boire. »

Jayaratha renvoie ici au chapitre suivant, *śloka* 192-194 [83], sur la prise de conscience d'*ahaṃ* comme source de l'efficience des mantras (*mantravīrya*), chose que doit avant tout connaître un maître :

83. Ci-dessous, p. 246.

224-225. « Le trait caractéristique d'un maître est donc qu'il doit connaître le premier et le dernier [phonème]. Possédant cette connaissance, il est, comme moi, digne d'être vénéré. Quelque verset, stance, etc., qu'il appréhende ainsi comme associé au premier et au dernier [phonème], il le voit comme un mantra. » [84]

Un tel maître, dit Jayaratha, seul et spontanément, connaît non seulement les mantras, efficience fulgurante de la suprême énergie, mais aussi toutes les autres formes d'expression verbale de ce monde : versets, etc. Tout ce qu'il énonce, « il le voit comme un mantra » car « la conscience qu'il a de tout énoncé s'accomplit sous la forme de la prise de conscience du Je absolu (*ahaṃparāmarśa*) », or les mantras relèvent de ce niveau suprême. Abhinavagupta invoque ici, à l'appui de sa thèse, l'autorité de la tradition védique :

226-227. Le suprême Seigneur a amplement exposé, dans l'upaniṣad nommée Aitareya, que la cause de l'univers est l'énergie émettrice. Le rouge, [dit-il,] c'est le feu. Sa vigueur a pour corps le soleil et la lune. Le suprême *brahman*, *A*, naît de leur friction unifiante.

Le rouge, le flamboyant (*lohitam*), explique Jayaratha, est l'être lumineux, le pur Sujet conscient, dont la vigueur (*vīrya*), c'est-à-dire l'expansion, est la connaissance et le connaissable — soleil et lune — qui sont connaissance et activité. Par l'union de ces trois facteurs apparaît la réalité fulgurante, éternelle, du suprême *brahman*. Citant le passage de l'Aitareya Āraṇyaka auquel se réfère Abhinavagupta et selon lequel toute vie naît de l'union du sang de la femme (qui est feu) et du sperme de l'homme (qui est soleil), substances elles-mêmes issues de la digestion de la nourriture provenant des plantes (il y a donc là un cycle vital), Jayaratha mentionne l'usage rituel de ces substances dans l'union sexuelle que décrit le chapitre 29 du TĀ. On a là encore, souligne-t-il, une manifestation au plan humain de la réalité suprême, le *brahman* qui, nous l'avons vu, est aussi l'Incomparable, *A*. Il cite ainsi (p. 217) l'Aitareya Āraṇyaka 2.5,8 qui dit : « *A* est le *brahman*. Là se trouve le Je (*aham*) ».

Poursuivant ce thème de la présence du *brahman* dans les choses de ce monde, Abhinavagupta ajoute :

228-229. La suprême vigueur de ce [*brahman*] est faite de son, de toucher, de saveur, qui sont nourriture, car on en peut jouir, leur nature étant celle de portions (*kalā*) des éléments grossiers. Un son suave, aussi, pour cette même raison, cause un accroissement de la vigueur.

84. Ici se termine la citation du Siddhayogeśvarīmata commencée au *śl.* 220. Ce même passage est cité par Kṣemarāja dans la ŚSV 2,7, où il l'attribue au Siddhāmṛta, ce qui est probablement un autre nom du même tantra.

Il n'est pas certain, au demeurant, que le tantra cité ait donné à l'expression *ādimāntyam* le sens que lui trouve Abhinavagupta, la notion du 'Je' absolu, *aham*, lui étant peut-être étrangère — c'est ce que suppose M. Dyczkowski, *Stanzas of Vibration*, pp. 44-47.

Et celle-ci, certes, est considérée comme suprême, pure, ayant pour nature le désir d'émettre.

Tout le manifesté n'est qu'expansion énergétique (*śāktaṃ sphāraḥ*) du *brahman*, qui est partout présent. C'est pour cela qu'une sensation agréable, une jouissance esthétique surtout, fait vibrer la conscience et ouvre à l'absolu. Quand l'esprit s'absorbe en une telle sensation, dit Jayaratha (p. 219), il se produit une fulguration de la suprême conscience (*parasaṃvidullāsa*) et il cite la stance du VBh, qui dit :

« Si un yogin se fond dans le bonheur incomparable éprouvé à jouir des chants et autres plaisirs sensibles, parce qu'il n'est plus que ce bonheur, [une fois] sa pensée stabilisée, il s'identifiera [complètement] à lui [85]. »

Mais la forme essentielle de l'épanouissement fulgurant de l'énergie, c'est le *visarga*, c'est-à-dire l'émission du sperme au plan de l'union sexuelle, mais d'abord et surtout l'expansion infinie de l'énergie divine omniprésente, que l'on retrouve à tous les niveaux du monde manifesté, d'où :

230-231. Ce [*brahman*] est la force (*bala*), la vitalité (*ojas*), les souffles, la beauté. De cette vigueur [86] sont nées les créatures qui, dit-on, forment la vigueur des actes sacrificiels ou autres, lesquels forment celle de la pluie. Celle-ci [est la vigueur] des plantes, etc., qui, à leur tour, sont la vigueur de la vigueur, d'où proviennent les créatures. Ainsi l'universalité des formes se trouve-t-elle dans l'émission.

Jayaratha cite ici l'Aitareya Āraṇyaka, 2.1,3 :

« Puis vient l'émission du sperme. Le sperme de Prajāpati est, ainsi, les dieux. Le sperme des dieux est la pluie. Celui de la pluie, les plantes. Le sperme des plantes est la nourriture, dont le sperme est le sperme, dont le sperme est les créatures. »

Il cite aussi Manu et la Bhagavad-Gītā :

« L'offrande de beurre clarifié, jetée dans le feu de la manière convenable, s'élève vers le soleil [en vapeur] ; du soleil elle descend en pluie ; de la pluie naissent les végétaux alimentaires ; de ces végétaux les créatures [tirent leur subsistance]. » (Manusmṛti 3.66)

« C'est dans la nourriture que les êtres ont leur origine ; la nourriture, dans la pluie ; la pluie, dans le sacrifice. Il n'est pas de sacrifice sans les actes rituels. » (BhG. 3.14)

Le TĀ revient maintenant à la cosmogonie de la Parole en en énumérant les trois niveaux résultant de trois prises de conscience (*parāmarśa*) différentes de la divinité [87].

85. Voir la traduction de ce passage, *Le Vijñāna Bhairava*, p. 114.

86. *vīrya* : la vigueur, l'efficience et la force, ainsi que le sperme, la force virile reproductrice. Le sperme est 'émis' comme l'est le cosmos. Tous ces sens de *vīrya* sont présents ici.

87. Sur les trois niveaux de l'émanation de la Parole, on se reportera au chapitre 5 des *Recherches*, pp. 243-260, ou de *Vāc*, pp. 305-329.

232-233. On l'appelle 'ensemble des sons' (*śabdarāśi*), ainsi que *mātṛkā*. On la nomme aussi *mālinī*, lorsque les éléments effervescents et ceux ainsi agités s'entrepénètrent. La *mālinī*, dont la beauté est celle de l'émission produite par la compénétration des germes et des matrices, énergie suprême, est décrite comme ayant l'univers pour forme.

« Cet ensemble (*rāśi*), dit Jayaratha (p. 222), est la cause, indivisible de nature, des sons grossiers, divisés, formant les mots et phrases [du langage]. La *mātṛkā*, elle, est ainsi nommée par les êtres enchaînés car, sous sa forme propre, elle est [leur] mère inconnue, comme l'a dit [la Parātriṃśikā] :

'De tous les mantras et de toutes les *vidyā*, ô Glorieuse ! cela a été appelé la matrice, dans tous les tantras, toujours.' (PT 8-9)

« Ainsi montre-t-on les deux appellations āgamiques de l'énergie émettrice sous sa forme non effervescente due à ce qu'elle demeure seule en elle-même. Mais elle a aussi un autre nom quand elle est rendue effervescente ou agitée (*kṣubdhā*). C'est pourquoi on a dit : 'lorsque les éléments effervescents, etc...' Les éléments qui sont agités sont les matrices (*yoni*) ; les agitateurs, effervescents, sont les germes (*bīja*). Leur condition est, dans ce cas, de se trouver associés à une agitation qui est un mouvement (*lolibhāva*) dont la nature est celle d'une friction unifiante mutuelle (*parasparasaṃghaṭṭa*). Il en résulte que les matrices y sont brouillées, c'est-à-dire séparées les unes des autres par les germes — les matrices étant les consonnes. »

Résultant de l'union créatrice des voyelles et des consonnes, c'est-à-dire en réalité de Śiva et de Śakti, la *mālinī* représente phoniquement un aspect particulièrement puissant, efficace, de la Parole ; d'où, dit Jayaratha, sa beauté, son insurpassabilité ; d'où aussi le fait qu'elle ait l'univers pour forme.

Mais, pourrait-on objecter, si seule la Conscience *est*, puisqu'il n'existe en dehors d'elle rien dont on puisse avoir conscience, puisque même Śiva et Śakti ne lui sont pas extérieurs, comment peut-on parler d'une chose telle que la *mālinī* comme ayant l'univers pour forme ? Leur serait-elle extérieure ? D'où les deux stances suivantes expliquant que c'est la Conscience elle-même qui est indissolublement Śiva et Śakti, ou *prakāśa* et *vimarśa*, qui manifeste son état créateur de couple sans que cela affecte en rien sa parfaite et unique totalité. Elle apparaît alors aux yeux du fidèle comme la Déesse suprême, maîtresse et destructrice du temps. Métaphysiquement, la prise de conscience réfléchie d'elle-même par le suprême est le 'Je' absolu, *aham*, la totalité divine incluant le monde :

234-235. Cette [Conscience], en vérité, est unique, réalité suprême, « Attractrice du temps ». S'unissant avec le Détenteur de l'Énergie [et ainsi en quelque sorte] avec la dualité, elle accède à l'état de couple (*yāmala*).

La prise de conscience réfléchie (*pratyavamarśa*) de ce couple est le 'Je' absolu, totale plénitude qui, par sa liberté intrinsèque, manifeste en lui-même la diversité.

Cette manifestation de l'univers par le 'Je', la totalité divine, se produit par l'apparition des plans ou niveaux de la parole qui naissent du plan suprême, celui de *parāvāk*. On revient donc à la cosmogonie de la parole vue non plus comme déploiement des phonèmes, mais comme celui des niveaux où ceux-ci se déploient, depuis la Voyante jusqu'à l'Étalée :

236. Quand elle manifeste la diversité, elle s'exprime en une triple forme (*vapus*) qui porte les noms de Voyante (*paśyantī*), de Médiane (*madhyamā*) et d'Étalée (*vaikharī*), qui est grossière.

« Elle, c'est-à-dire la prise de conscience globale (*parāmarśa*) [de la suprême Conscience] dont la nature est le 'Je' absolu et dont la forme est celle de la parole suprême. [L'Étalée] est dite grossière afin de montrer que les deux autres plans de la parole sont [respectivement] subtil et suprême. La Suprême ne se réfère à rien d'autre qu'elle-même : c'est en cela qu'elle est suprême. Quand cette suprême Souveraine désire, par l'effet de sa liberté, apparaître en une forme extérieure, mais sans faire [encore] naître la multiplicité liée au procès de ce qui exprime et de ce qui est à exprimer (*vācyavācakakrama*) — car l'éclat de la pure conscience (*cit*) y domine toujours —, elle est ce que l'on nomme la Voyante, car elle est une forme du Sujet voyant. Ensuite, le niveau de la parole médiane est exprimé quand prédomine le regard, qui est intermédiaire, médian, entre le Sujet voyant et ce qui est vu. C'est un plan où, quoique le procès associé [au discours] fait de ce qui exprime et de ce qui est à exprimer, commence d'apparaître de façon différenciée, [la parole] demeure cependant intérieure au seul intellect (*buddhimātraniṣṭhā*) sous une forme à la fois manifeste et non manifeste. Après quoi, quand prédominent l'objectivité et la manifestation évidente de la multiplicité résultant du fait que règne désormais le procès [temporel] des phonèmes, associé à la présence des organes de la phonation, des points d'articulation et de l'effort articulatoire, [la parole] devient tout à fait solide et étendue et on a ce que l'on nomme l'Étalée. Voilà en quoi consiste la triplicité dans la manifestation de l'univers [88]. » (p. 225-226)

Abhinavagupta montre maintenant que le triple aspect — subtil, médian et grossier — de la parole se retrouve en chacun de ces trois plans. Cela permet d'expliquer aussi bien la présence des niveaux supérieurs dans ceux situés plus bas (ce qui, les rattachant à l'absolu, fonde leur validité et fait saisir leur genèse) que le fait que le yogin (ou même tout être sensible, « doué de cœur », *sahṛdaya*) puisse atteindre, à partir de sons perceptibles, un état d'absorption (*āveśa*) ou de ravissement (*camatkāra* [89]). Il envisage pour cela, successivement, l'aspect grossier, puis subtil, puis suprême, de chacun des trois plans.

88. Le système des plans ou niveaux de la parole, de *parā* à *vaikharī*, est décrit de façon détaillée dans le quatrième chapitre, pp. 141-182, des *Recherches*, ou dans *Vāc*, pp. 166-222, « The levels of the Word ».

89. *camatkāra* est l'état de ravissement, d'émerveillement extasié, que l'on éprouve devant la Réalité suprême. C'est, dit Abhinavagupta dans l'ĪPVV 3.251, un état de repos en soi-même indépendant de toute autre chose : *svātmany ananyāpekṣa viśramanam*. Cet état caractérise aussi, selon l'Abhinavabhāratī, la jouissance esthétique. Cf. ci-dessus, TĀ 1,54 et 82-86, le commentaire et la note afférente.

237-241a. La nature de chacune de celles-ci est également triple, étant [elle-même] grossière, subtile et suprême. Ainsi, la Voyante grossière est une résonance (*nāda*) ayant la finesse et la beauté d'une série de notes de musique, sans aucune division en phonèmes, ou autre. La douceur [que l'on trouve là] est une énergie où seule règne l'absence de toute division [en éléments distincts. En effet,] la présence distincte [de sons] nés du choc de l'air sur les organes de la phonation, etc., est dure. Celui qui s'absorbe en un tel [son], résonance proche de la Conscience, obtient rapidement de s'identifier à celle-ci en raison de cette identité de nature. On dit de ceux qui ne s'identifient pas [ainsi à la Conscience], de ceux qui ignorent l'immersion du corps, etc. [90], ou qui, immergés, conservent la conscience [empirique], qu'ils sont « dépourvus de cœur ».

Jayaratha précise que le yogin absorbé dans la douceur du *nāda*, résonance en tant que son pur, originel, indivis, jouit d'un état fait de conscience (*saṃvinmayībhāva*). Il renvoie à ce propos au *śloka* 73 du VBh qu'il avait déjà cité, p. 219 (cf. p. 194, ci-dessus). Seuls « ceux qui ont un cœur » connaissent une telle expérience.

Est décrite maintenant la forme grossière de *madhyamā*, la Médiane, plan intermédiaire entre le manifesté et le non manifesté :

241b-244a. Le son (*dhvani*) provenant d'une chose telle qu'un tambour, ou autre, qui est à la fois distinct et indistinct, relève de la parole médiane sous son aspect grossier. Il y a, dans la Médiane, un élément d'indivision. Aussi éprouve-t-on également pour elle de l'attirance. C'est parce qu'elle est faite de sons (*svara*) non divisés qu'elle est très séduisante. Il y a en effet de la non-division (*avibhāgāṃśa*) en tout état paisible. Cela se voit dans le cas du rythme (*tālapāṭha*). On trouve en effet une satisfaction complète dans [une musique où] les sons sont non manifestés.

Ce qu'éprouve ici l'auditeur est de nature fine mais d'un niveau moins élevé qu'auparavant. Il s'agit d'un plaisir apaisé, dans la sérénité, dont la cause est dans le caractère « indistinct » de ce plan médian, dû, précise Jayaratha (p. 229), à ce que l'on n'y trouve pas de division, notamment pas celle en phonèmes, mots et phrases, caractéristiques du langage articulé, dont le plan est décrit dans les versets suivants. (Il peut nous paraître surprenant que la douceur, la sérénité, l'indistinction soient considérées comme caractéristiques des percussions. Mais c'est que l'indistinction s'oppose au caractère 'distinct' de la parole parlée.)

244b-245a. La cause de l'apparition des phonèmes sous leur aspect [empiriquement] manifesté est l'Étalée grossière, dont le rôle est essentiellement de produire les phrases, etc., [du langage].

90. *dehādinimajjana* : l'immersion, la plongée, de l'être empirique — le corps comme le psychisme — dans la Conscience, où il se fond dans le ravissement.

Les trois formes de parole que l'on vient de voir étant des formes manifestes, parce que « grossières » (*sthūla*), elles sont nécessairement précédées d'une forme plus subtile, où la parole tend vers l'expression, où elle est volonté manifestatrice (*icchā*), et qui elle-même se fonde sur un plan suprême, inconditionné, qui n'est que conscience. On retrouve ainsi à l'intérieur de chacun des trois plans de la parole les trois niveaux par lesquels celle-ci passe pour aller de l'absolu au monde manifesté.

245b-248a. L'intention qui, dans chacun des trois niveaux de la parole, précède leur état grossier, voilà ce que l'on nomme leur état subtil : « j'émets une note », « je chante doucement », « je dis une parole » : ces trois intentions [91] différentes sont tout à fait perceptibles. [Quant à] l'état inconditionné précédant chacun des [états subtils], c'est la triade suprême, c'est Śiva ; sa nature est celle de la Conscience suprême.

« L'état inconditionné (*anupādhimant*) de ces trois intentions : le désir de chanter, etc., dit Jayaratha, c'est la réalité de la conscience (*saṃvittattva*), première pointe (*pūrvakoṭi*) de la volonté, forme première dépourvue de l'élément colorant que forme le désir de chanter, etc. Tel est le plan suprême, à trois aspects, [de la parole]. Mais si la réalité de la Conscience est dépourvue de tout élément contingent, elle ne saurait se diviser. Comment peut-on alors dire qu'elle a trois aspects ? C'est pourquoi il est précisé qu'elle est Śiva, que « sa nature est celle de la Conscience suprême », ce qui veut dire que chacun des trois états de la parole brille inséparablement de Śiva qui n'est qu'une forme suprême de la Conscience. C'est ce que dit l'Īśvarapratyabhijñāvimarśinī :

« L'ensemble des êtres ne brille qu'en tant que demeurant dans le Soi du Seigneur. Sans celui-ci, il n'y aurait aucune prise de conscience de la volonté (*icchāvimarśa*). » (ĪPV 1.5,10 ; p. 232).

Revenant aux trois énergies à l'œuvre dans ce procès de la parole, Abhinavagupta retourne à l'émanation phonématique avec le rôle des trois voyelles brèves de base, *A, I, U.* Celles-ci, quand elles sont effervescentes, donnent naissance aux trois longues, *Ā, Ī, Ū*, ce qui fait six. Apparaîtront de là, enfin, l'ensemble des douze voyelles [92] et diphtongues, les quatre rétroflexes étant exclues : en ne retenant que douze phonèmes, on a le nombre des Kālī, reprises par Abhinavagupta au système Krama (comme le note Jayaratha, p. 236) en tant qu'aspects de la conscience [93].

248a-253b. Quand apparaît cette division, trois énergies principales [sont à l'œuvre] : l'Incomparable (*anuttara, A*), qui est suprême, la Volonté (*icchā, I*), suprême-non-suprême, et l'énergie d'éclosion

91. *anusaṃdhāna* : ce terme peut, dans d'autres contextes, désigner l'examen, le projet, la fixation de l'attention. Mais ce sont des états d'esprit supposant toujours un lien entre un esprit et ce qu'il observe, un rapport à quelque chose, une visée intentionnelle et concentrée ; on ne s'y éloigne donc que peu du sens ici donné à ce mot.

92. Comme nous l'avons vu précédemment, on compte parmi les voyelles (*svara*) les deux signes accessoires, *bindu* et *visarga*, ainsi que les diphtongues.

93. On verra exposé le système des Kālī au chapitre 4. 122-181 et au chapitre 5. 26-42.

(*unmeṣa, U*), appelée connaissance, non suprême. De leur effervescence naissent six consciences, qu'on a déjà dites et qui sont sans tache. De la compénétration (*samāveśa*) de celles-ci, produite par l'énergie d'activité, [viennent] les douze consciences déjà nommées en qui l'univers s'achève. Celles-ci forment la principale roue de l'énergie du Dieu des dieux. Ainsi celui-ci, Bhairava, est-il la plénitude de l'énergie. Elles sont parfois nommées Kālikā, parce qu'elles sont connaissance et impulsion et que, leur nature étant celle de la prise de conscience globale (*parāmarśātmaka*) [de l'émanation], elles sont associées à l'émission ou projection [cosmique].

Jayaratha rappelle ici les cinq valeurs données traditionnellement à la racine verbale *KAL* considérée comme présente dans le nom de Kālī, point qui sera développé dans le chapitre suivant (TĀ 4.173 sq., voir *infra* p. 241 sq.).

255-259a. La roue d'énergie de ces [Kālī] produit [toutes les autres roues], depuis celle à un rayon jusqu'à celle à soixante-quatre ou à mille rayons. Les āgamas leur donnent divers noms, selon leur activité. Elles doivent aussi être [diversement] adorées selon qu'elles se manifestent dans la dualité, la non-dualité, ou de façon mixte. Tout cela est longuement exposé dans le Traiśirāsa[tantra] [94]. On n'en traitera donc pas ici, car ce serait trop long et hors du sujet.

Ces [énergies] étant sans tache, pures, sont dites 'non redoutables' (*aghora*). Elles engendrent les [énergies] 'redoutables' (*ghora*) et 'très redoutables' (*ghoratara*) et ont la même nature qu'elles. On les trouve aussi dans l'émanation, la permanence et la résorption cosmiques et dans ce qui transcende ces trois conditions (*upādhi*). Elles se divisent ainsi en de nombreux aspects.

On notera, ici encore, ce trait généralement indien de la divinité (particulièrement sensible dans le cas de Kālī) de pouvoir être aussi bien redoutable qu'adorable. On remarquera aussi que les fonctions cosmiques des Kālī sont qualifiées d'*upādhi*, de conditions contingentes, extrinsèques, délimitatrices. Ce sont en effet des modalités particulières, limitées par rapport à l'état inconditionné de l'indicible (*anākhya*) qui les transcende. « Ce qui transcende le triple conditionnement que forment l'émanation, etc., dit Jayaratha (p. 238), c'est l'indicible. » Sur ce point, Abhinavagupta ajoute ce qui suit :

259b-260a. L'état qui transcende les conditions est double, disent [nos] maîtres : soit que ces conditions n'y apparaissent pas, soit qu'elles s'y éteignent.

94. Abhinavagupta appelle aussi ce texte Trikasāra, Trikatantrasāra, Traiśirasamata, etc. C'est le texte habituellement appelé du nom de Triśirobhairavāgama ou Triśiromata, et qui est l'ouvrage le plus souvent cité dans le TĀ. Il ne nous est pas parvenu.

« Dans la première pointe (*prākkoṭau*) [de la Conscience], explique Jayaratha (p. 238), ce que l'on a, c'est la réalité suprême, pareille à un océan sans vagues, et c'est à partir de celle-ci, quand par l'effet de sa liberté intrinsèque elle se tourne vers l'extérieur, que les conditions contingentes apparaissent. »

Quand, d'autre part, la conscience, divine ou humaine, retourne à l'indicible, tout ce qui relève du manifesté n'existe plus car il est annihilé : il 's'éteint'.

Pour l'être humain, cette extinction des conditionnements cosmiques et mentaux peut se faire de deux façons :

260b-262. La façon dont elles s'éteignent est double : paisiblement ou par une maturation forcée (*haṭhapāka*). Celle-ci se distingue par un insatiable appétit pour tout dévorer, sa nature étant celle d'un flamboiement ininterrompu. Cette troisième [voie], celle de la maturation forcée, qui brûle le combustible de la différenciation, est [particulièrement] digne d'être enseignée.

Toutes choses jetées violemment dans le feu intérieur de notre propre conscience abandonnent leur différenciation en alimentant sa flamme de leur propre énergie.

La voie paisible est celle, douce, du service du maître spirituel par le disciple initié, avec l'accomplissement de tous les rites. Elle ne fait pas disparaître avant la mort les états conditionnés. Elle convient à ceux qui ne bénéficient que d'une faible grâce divine (*mandaśaktipāta*).

Ceux qui ont reçu une grâce intense (*tīvraśaktipāta*), par contre, suivent la voie de la maturation forcée qui détruit sans tarder tous les conditionnements. Elle se distingue par un insatiable désir de faire disparaître (*grāsa*) complètement (*alam*) l'émanation : l'absorber en soi. « C'est en réalité là ce que l'on nomme Bhairava-le-Dévorateur (*alaṃgrāsabhairava*), dit Jayaratha (p. 240), qui, par sa nature de flamme, dévore tout combustible de son feu continuel. La maturation (*pāka*) effectuée par le feu de la conscience (*cidagni*) se fait ainsi de façon forcée, violente (*haṭha*) et instantanée, sans durée temporelle. De cette façon se trouvent transcendées les trois conditions que sont l'émanation, etc. »

Si toutes choses peuvent être ainsi brûlées dans le feu de la conscience, ajoute Jayaratha (p. 242), c'est parce que leur nature essentielle est celle même de la Conscience : elles brillent en elle, l'alimentant de leur énergie.

Abhinavagupta nomme cette voie la 'troisième', car il compte comme une première voie le cas où les conditions délimitantes n'apparaissent pas (*śl.* 259) : c'est la pure conscience originelle sans discursivité.

Quant à l'effet de la maturation forcée :

263-264. Dès que la nature différenciée des choses est dissoute par cette maturation forcée, les divinités de la conscience (*saṃvittidevatā*) savourent l'univers transformé en nectar. Une fois assouvies, elles identifient à elles-mêmes le dieu Bhairava, firmament de la Conscience, reposant uniquement dans le cœur, plénitude.

Par 'savourent l'univers transformé en nectar', il faut entendre que les Kālī, maîtresses des organes des sens — c'est-à-dire l'adepte lui-même ainsi divinisé — prennent conscience (*parāmṛśanti*, dit Jayaratha, p. 242) de l'univers comme pénétré de, identifié à la suprême conscience. C'est en ce sens aussi qu'elles sont 'assouvies', n'ayant nul autre besoin. Bhairava, lui, « demeure uniquement dans le cœur, y reposant dans l'unité de la prise de conscience de l'essence. Il est 'plénitude', n'attendant rien d'autre que lui. Dieu, réalité unique resplendissante, Bhairava est le 'firmament de la Conscience' : la Réalité suprême, pure, suréminente Lumière. [Les Kālī] fulgurent, identifiées à Lui. » (p. 243).

Identifiées à Bhairava, ces Kālī sont cependant duodécuples. Libres énergies, leurs activités sont celles des organes des sens, qu'elles animent. Dans leur mouvement, elles se multiplient, s'épanouissent, éclosent ou se replient telles des lotus, dit Jayaratha. Abhinavagupta précise à leur sujet :

265-267. Ces [divinités], bien que dans l'indifférencié, se révèlent cependant sous des formes multiples suivant le rôle ou l'activité qu'elles assument, selon leur dénomination, ou le culte qui leur est rendu. Selon qu'elles se reploient ou s'épanouissent, ces déesses apparaissent diversement divisées : une, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf, dix, onze, treize, seize, jusqu'à dix-huit et plus.

Mais en voilà assez sur ce sujet ! Revenons à notre thème principal.

Ce thème, c'est la voie de Śiva — de Śambhu, le Bénéfique —, le *śāmbhavopāya.* « Il s'agit essentiellement du reflet de l'univers dans la Conscience (*viśvacitpratibimba*), dont la nature est triple, comme on l'a dit. Ceux qui s'y exercent obtiendront rapidement de connaître la Réalité indifférenciée. » (p. 245).

CONCLUSION. SUR LE REFLET ET LA VOIE DE ŚIVA

268-270. Celui à qui l'univers — toutes choses en leur diversité — apparaît comme un reflet dans sa conscience, voilà vraiment le Souverain universel. Possédant ainsi une prise de conscience globale indifférenciée et toujours en acte (*avikalpaḥ sadodayaḥ parāmarśaḥ*), il est, lui et nul autre, marqué du sceau de la voie de Śiva (*śāmbhavopāyamudrita*). On a déjà décrit cette prise de conscience de la plénitude du 'Je' absolu (*pūrṇāhantaparāmarśa*) : tout ce qui n'est pas elle — mantra, *mudrā*, adoration — n'est rien.

« Pour celui — *sādhaka* [95] ou autre — qui a reçu une grâce intense, l'univers fait des sujets connaissants et du connaissable, cet ensemble dans sa

95. *sādhaka* est pris ici au sens technique de disciple ayant reçu la *sādhakadīkṣā*, ce qui en fait normalement un *bubhukṣu*, les autres étant les diverses sortes de *mumukṣu*, du *putraka*

diversité et ses divisions, brille comme un reflet dans le Soi, pure Conscience, telle une ville reflétée dans un miroir, qui en est à la fois séparée et inséparable [96]. Il se révèle comme n'étant rien d'autre que le Soi. Celui qui [perçoit cela], en vérité, est le 'Souverain de l'univers', car il brille (= il existe) en unité complète avec le Seigneur, Lumière suprême. Pour lui, la multitude des choses apparaît telle un reflet, et seul fulgure le 'Je' absolu, qui est la nature profonde de cette multitude de modalités d'existence. Sa prise de conscience est 'toujours en acte' (*satatodita*) : c'est une vision immédiate du Soi. Lui seul est 'marqué du sceau de la voie de Śiva', c'est-à-dire fixé, établi, car il est établi en ce que peut lui apporter la voie qui lui est propre. On a déjà expliqué [97] ce qu'est cette prise de conscience du 'Je' (*ahantāparāmarśa*) qui est plénitude car emplie de toute la diversité de l'univers. Dans cette voie de Śiva, les mantras, les *mudrā*, les rites, etc., ne sont rien d'autre que cette prise de conscience de la plénitude du 'Je' absolu : ils brillent indifférenciés d'avec le Soi, le suprême sujet conscient. Celui qui demeure en cette condition suprême n'en a donc aucun besoin. » (p. 246-247)

271-277. Qui jouit continuellement de cette absorption indifférenciée (*samāveśaṃ nirvikalpam*) accède à la nature bhairavienne, synonyme de libération en vie. Celle-ci doit, ici, être envisagée à partir du point où elle en est [effectivement], à savoir seulement esquissée, point où il faut encore distinguer entre moyen et but. Dans le chapitre précédent, il n'y avait même pas d'embryon de différenciation car, dans la non-voie, qui est libéré ? et comment ? [Ici, par contre,] en cette prise de conscience globale indifférenciée (*nirvikalpe parāmarśe*) nommée voie de Śiva, l'éveillé doit fixer son esprit sur les cinquante distinctions précédemment énoncées. Voyant la terre réfléchie sans différenciation (*avikalpena...pratibimbitam*) dans son propre soi, il atteint la nature bhairavienne. La même procédure [doit être suivie] pour les autres [*tattva*], l'eau, etc., jusqu'au *tattva* suprême, qu'il faut se représenter (*parikalpitam*) comme Śiva, transcendant tout ce qui pourrait le voiler, omnipénétrant, libre, omniscient. Voyant aussi celui-ci réfléchi dans le miroir incréé et sublime de la Conscience, [l'adepte], qui n'a plus aucune pensée dualisante, devient lui-même Bhairava.

La voie de Śiva, à la différence des voies suivantes, n'exige pas d'effort intellectuel complexe, ni de pratiques rituelles : il suffit de s'y absorber dans la réalité indifférenciée. Contrairement toutefois à l'*anupāya* décrit au chapitre deux, où la libération est immédiate et définitive, il y a ici une voie à suivre à partir du point de développement spirituel où l'on se trouve. Abhinavagupta la résume ci-dessus en se référant implicitement à la description qu'il en avait donnée dans le premier chapitre (*śloka* 171-213), où il reprenait le système des cinquante *āveśa* du deuxième chapitre du MVT. « Il

à l'*ācārya*, cherchant seulement la libération et non les pouvoirs (ou les pouvoirs et la libération).

96. Voir ci-dessus, notamment, les *śloka* 22-23.

97. Notamment aux *śloka* 202-207, ci-dessus.

faut se représenter chaque *tattva*, dit ici Jayaratha (p. 250), comme réfléchi dans le Soi, par un acte de connaissance non discursive (*avikalpajñānena*), en le percevant directement comme n'étant pas différent de sa propre conscience. » C'est en cet acte de pensée non discursif, qui identifie l'adepte avec la première impulsion (*icchā*) créatrice non discursive de la divinité, où tout apparaît comme réfléchi dans la Conscience divine et non différent d'elle, que consiste la voie de Śiva. C'est à la réalisation de cet acte, en principe simple mais évidemment difficile, que doit servir l'exposé détaillé de la cosmogonie de la parole formant l'essentiel de ce troisième chapitre : il faut retrouver la pulsion première et l'unité avec la Conscience divine qui la cause et la sous-tend. « Le *sādhaka*, ou autre, dit Jayaratha (p. 251), qui n'a plus aucune pensée dualisante...voit [le cosmos] réfléchi dans la Conscience, sublime car increé, où aucun élément contingent n'apporte de limitation, ce qui en fait un miroir d'une absolue pureté. Il le perçoit ainsi directement de lui-même...et devient ainsi Bhairava ; autrement dit, il resplendit comme identique à la Conscience sublime et sans dualité. »

Abhinavagupta explicite sa pensée en se référant à la conception śivaïte de l'acte de connaissance :

278-279. Ainsi, quand on voit une chose rouge dont on n'a qu'une conscience non discursive (*nirvikalpasaṃvit*), on parvient par divers moyens à l'idée une et indivise [qu'il s'agit, par exemple,] d'une cruche. De même, celui qui prend conscience globalement de son propre soi par un ensemble de principes singuliers, comme la terre, ou autre, s'illuminera dans la plénitude.

Il ne s'agit toutefois pas seulement, dans cette voie, de passer de la conscience d'un objet particulier à une conscience unifiée, globale, mais d'opérer sur tout l'univers : quelle attitude avoir en ce but ? Il faut avoir la pensée, la réalisation suivante :

280-281. « Tout cela procède de moi, est reflété en moi, est inséparable de moi ». C'est une triple voie que celle de Śiva. Ainsi [en effet] se déroulent l'émanation, la permanence et la résorption cosmiques. Comme l'enseigne la Spanda[kārikā] : « A ce en quoi demeure tout ce créé, à ce d'où il émerge... »

C'est de l'ensemble des cycles cosmiques que l'adepte doit prendre conscience non discursivement, comme immergé dans la Conscience divine. D'où la référence à la Spandakārikā 1.2, que voici :

« A ce en quoi demeure tout ce créé, à ce d'où il émerge, à cela aucun obstacle nulle part puisque, en raison de son essence, rien ne peut le voiler. »

Il y a là une conception essentielle du śivaïsme non dualiste, pour lequel l'univers est fait de conscience. Il n'est pas irréel, comme pour le Vedānta śaṅkarien. C'est cette réalité de conscience de la création que l'adepte réalisera comme reflétée en son soi en tant que celui-ci n'est pas différent du Soi divin. Ainsi identifié à la divinité, il participera à la fulgurante surabondance du jeu cosmique divin.

282-287. Cela suffit pour dire la suprême souveraineté de la Conscience et qu'elle est faite de tout l'univers. Quelle autre caractéristique pourrait-on lui attribuer ?

« Manifestant l'univers en moi-même dans l'éther de la Conscience (*cidākāśe*), je suis le créateur, moi qui suis fait de la même substance que le monde (*viśvātmaka*) » : percevoir cela, c'est être identifié à Bhairava. « Tous les six cheminements se reflètent en moi. Je suis le sustentateur [de l'univers] » : [réaliser] cela en totale évidence, c'est s'identifier à l'univers. « L'univers se dissout en moi qui suis fait des flammes échevelées [du feu] de la grande Conscience » : voir cela, c'est trouver la paix. « Je suis Śiva lui-même » : voilà le feu ardent qui brûle la demeure de rêve du *saṃsāra* aux pièces infiniment diverses. « Tout l'univers en ses multiples divisions surgit de moi. C'est en moi, en outre, qu'il repose et, quand il est dissous, rien d'autre ne subsiste » : celui qui voit ainsi l'émanation, la permanence et la résorption comme indivisibles parce qu'ainsi unifiées, celui-là resplendit, étant parvenu au quatrième état [98].

288-291a. Mais bien peu nombreux sont ceux qui, purifiés par le suprême Seigneur, avancent avec confiance sur cette voie suprême où règne la non-dualité de Śambhu.

Bain, observances, purification du corps, concentration de l'esprit, usage des mantras, confection des cheminements, oblation, *japa*, *samādhi*, tout comme les autres pratiques relevant de la différenciation, n'ont pas leur place ici.

Le maître spirituel voué à cette voie est évidemment en état de transmettre la grâce suprême, mais à la condition que celui qui l'approche soit capable de la recevoir.

Seul, comme on l'a dit, le disciple bénéficiant d'une grâce intense ou très intense (*tīvra* ou *tīvratīvra śaktipāta*) peut suivre la voie de Śiva. Bien peu, donc, y sont aptes. Aux autres sont destinées les voies moins hautes dont les pratiques relèvent de la dualité. Malgré cela, un être qui n'a reçu qu'une grâce faible, mais qu'anime l'amour divin, pourrait, dit-on, être accepté comme disciple par un maître en *śāmbhavopāya,* qui lui enseignerait les pratiques correspondant à ses aptitudes et à son état spirituel et le guiderait vers la grâce et la libération propres à la voie de Śiva. Une telle possibilité peut s'expliquer métaphysiquement en ce que les rites — même ceux de la voie de l'individu, l'*āṇavopāya* — se fondent en définitive sur l'Absolu, sur Śiva, et doivent donc pouvoir mener à lui. « S'il y a plusieurs voies, dit Jayaratha (p. 264), il n'y a qu'un seul but. » C'est ce que disent les dernières stances de ce chapitre :

98. Le quatrième état de la conscience (*turīya*), au-delà des trois états ordinaires, état indifférencié de non-dualité. Tous les états, disait le TĀ 1.29, « ne sont que la surabondance des flots de la liberté du Seigneur ».

291b-294a. Quant à celui qui ne le serait pas, [mais qui], pénétré d'amour divin (*bhavabhaktyā* [99]...*bhāvitaḥ*) et poussé par [l'espoir d'obtenir] pareille grâce plus tard, servirait ce [maître], ce dernier, plein d'expérience, devrait l'instruire des diverses règles relatives à l'initiation, etc. C'est [en effet] ici seulement que les rites d'adoration à venir [100] ont leur fondement. Le but suprême, a-t-on dit, est d'avoir cette nature : celle de Śiva.

Ainsi a été longuement exposée cette suprême expérience du Soi (*ātmavedana*) qui est celle de Śiva.

99. Selon Jayaratha (p. 262), la *bhavabhakti* est le premier signe auquel on reconnaît celui qui est possédé par la grâce divine.

100. C'est-à-dire les rites de l'*āṇavopāya* qui seront décrits à partir du chapitre 5.

QUATRIÈME CHAPITRE

śāktopāya

RÉSUMÉ

1-32. La voie de l'énergie (*śāktopāya*) étant également celle de la connaissance ou gnose (*jñāna*), le yogin qui s'y engage doit d'abord purifier ses *vikalpa*, sa pensée discursive, jusqu'à ce que, s'élevant à un plan de connaissance plus haute, celle-ci laisse place à la raison intuitive (*sattarka*) qui dépasse le raisonnement ordinaire et débouche sur la vision de la réalité du monde.

33-85. Cette purification ne pouvant se réaliser que sous la direction d'un maître qualifié, les caractéristiques d'un tel maître, et surtout la nature de la grâce qu'il reçoit, sont envisagées.

86-109a. L'effort intellectuel (sous la direction du maître) étant nécessaire dans cette voie, une certaine forme de yoga y est utilisée. Abhinavagupta écarte néanmoins tout ce qui ne lui paraît pas essentiel dans une voie où seule importe l'adhésion du cœur à la Réalité. Il précise ainsi que les huit 'membres' (*aṅga*) du yoga 'classique' de Patañjali, sont ici sans utilité : il les passe en revue en en donnant une interprétation nouvelle selon laquelle un membre seulement (absent chez Patañjali) demeure essentiel : *tarka*, la raison (105) et c'est uniquement pour obtenir celui-ci que les autres *aṅga* peuvent avoir quelque raison d'être.

109b-122a. Sont également inutiles le culte d'adoration et les autres pratiques rituelles 'extérieures'. Seule importe la connaissance purifiée et l'immersion dans le bain mystique. Le culte n'a d'utilité que dans la mesure où il peut aider celui qui l'accomplit à s'identifier à la Conscience divine (121-122a).

122b-181. Les pratiques rituelles et de yoga une fois mises de côté, ou ramenées au simple rôle d'adjuvant, pour que seule demeure l'identification à la conscience infinie de Bhairava, Abhinavagupta montre alors comment se déploie la roue de l'énergie de la Conscience, avec le mouvement des douze *Kālī*. Il s'agit là d'un mouvement à la fois divin, cosmique, spirituel et psychologique, qui tend à identifier les mouvements de la conscience du yogin avec le 'fonctionnement' cosmique de la Réalité. Sont alors données, pour appuyer ces vues, cinq interprétations de la racine *KAL* sur laquelle est formé le mot *kālī* (173-181).

181-193. Puis Abhinavagupta traite de l'efficience des mantras qui est celle de la vibration originelle (le *spanda*). Le plus haut de ces mantras, celui qui amène l'univers à l'existence, est *SAUḤ*, le germe du Cœur, *hṛdayabīja* (186b-189a). Lui fait pendant le mantra de la résorption, *saṃhārabīja*, le *piṇḍanātha, KHPHREṂ* (189b-193), également essentiel.

194-211. Celui qui est sans cesse plongé dans la pratique de ces deux mantras, uni à la conscience de Bhairava, fondu en l'énergie divine, échappe aux contingences. Toutes ses attitudes sont des *mūdrā*. Dès cette vie, il atteint la libération.

212-278. Un tel yogin n'est plus concerné par ce qu'ordonnent ou interdisent les Ecritures. Quoique toujours uni à son corps, il est libre. Pour lui tout est pur (221-247). Il n'a pas à observer les règles relatives à la nourriture (247-253). Abhinavagupta passe en revue les diverses prescriptions rituelles des tantras qui ne s'appliquent pas ici (254-270) : ces actions, ces comportements, ne sont, en fait, ni prescrits ni interdits — ils relèvent d'un domaine autre que celui de la voie de l'énergie, thème que reprend et confirme la conclusion du chapitre (271-278) *.

1. Nous exposons maintenant l'ensemble (*maṇḍala*) de la voie de l'énergie [propre à] la conscience du Soi suprême.

PURIFICATION (*SAṂSKRIYĀ*) DES *VIKALPA* [1]

2. Qui désire pénétrer dans la divine nature (*svabhāve pārameśvare*), dont traite le chapitre précédent, doit avant tout purifier ses *vikalpa*.

3. Dès qu'un *vikalpa* est purifié, il en engendre un autre qui lui est semblable, et ainsi se succèdent des *vikalpa* semblables [de plus en plus purs].

4-5a. C'est à travers quatre étapes de *vikalpa* que s'intensifie graduellement la purification : peu clair au début, le *vikalpa* commence à être clair, devient plus clair [encore], pour se révéler des plus clairs.

5b. On distingue, en outre, entre chacune des phases de purification, de la première à la dernière, des nuances intermédiaires.

6. Dès lors, la conscience (*saṃvit*), que fortifie un tel [*vikalpa*] à la fois très clair et des plus élevés, accède à l'essence immaculée sans *vikalpa*.

* Les chapitres 4 et 5 du TĀ occupent le volume trois de l'édition utilisée. C'est aux pages de ce volume que nous renvoyons quand nous citons le commentaire de Jayaratha.

1. Nous avons indiqué précédemment (*supra*, chap. 1, p. 82) les raisons pour lesquelles il nous paraît préférable de ne pas traduire le mot *vikalpa*.

7. Chez ceux qui prennent ainsi de plus en plus conscience du [Je], l'éclat de Bhairava, Conscience par nature, apparaît en sa plus grande clarté.

Selon la glose, c'est sous l'influence d'une grâce extrêmement intense qu'à l'issue de la purification qui délivre la conscience de toute dualité ces grands êtres prennent conscience du 'Je' sous forme de fulguration (*tejas*). C'est du fait de la pénétration en Śiva (*śāmbhavāveśavaśena*) qu'on perçoit de façon immédiate cette fulguration.

Mais à cela on objecte :

8. Comment la Conscience, sujet prenant éminemment conscience de Soi, prise de conscience dynamique et globale en soi (*parāmarśa*) [2], peut-elle être 'objet' de prise de conscience ? Douée d'une telle propriété, comment pourrait-elle devenir inconsciente ?

9. On répond : en réalité la Conscience de Soi (*svātmasaṃvitti*) demeure plénitude par nature, on ne peut rien lui ajouter ni lui retrancher, ainsi qu'on l'a précédemment expliqué [3].

10. Mais, en vertu de son activité qui accomplit l'impossible, et par sa pure liberté, le suprême Seigneur joue habilement à dissimuler son propre Soi.

11. Bien que son Essence ne soit nullement voilée, cette dissimulation du Soi — œuvre de l'Omniprésent — constitue justement l'illusion (*māyā*) dont procède la division (*bheda*) propre à toutes les activités.

12. La dualité en question est précisément la manière dont le puissant Souverain se manifeste. Quand il y a élimination de la dualité, on parle de prise de conscience globale (*parāmarśa*).

RAISON INTUITIVE (*SATTARKA*)

13. Ceux qui savent tranchent à la racine l'arbre funeste de la division (*bheda*) avec la hache de la raison intuitive aiguisée au plus haut degré : c'est [pour nous] une certitude.

La glose précise que ces êtres ont reconnu directement le Soi en s'immergeant dans la réalité de façon immédiate grâce à leur parfait discernement. Et, au cœur de la dualité sujet-objet, ils ne perçoivent que l'unité, tant est lucide leur conscience dont les *vikalpa* ont été purifiés.

14. Les éveillés nomment cette raison intuitive '*bhāvanā*', réalisation mystique. [C'est, peut-on dire,] la 'vache qui accomplit tous les désirs',

2. Saisie immédiate et suprême.
3. TĀ 2, 8.

car elle fait s'épanouir soudain (*sphuṭayet*) la réalité (*vastu*) qui dépasse tout ce que l'on peut imaginer.

Cette réalité, dit Jayaratha, est la Conscience, le suprême sujet connaissant (*parapramātṛ*). Elle s'épanouit soudain, apparaissant directement (*sākṣāt*), hors de tout *vikalpa*.

15. L'Ancien Traité [4] proclame : « La raison (*tarka*) est le membre suprême du yoga parce qu'elle permet de distinguer et ce qu'il faut éviter, [et ce qu'il faut obtenir]. Aussi est-il bon de s'y exercer. »

16. « Celui dont le cœur s'est établi dans un chemin à éviter, à cause de son désir de choses sensibles, doit l'abandonner à l'aide de cette raison, et parvenir, à mesure qu'il s'en éloigne, au domaine exempt de tous les maux (*padam anāmayam*). »

Jayaratha énumère les six membres du yoga tels qu'on les trouve dans les āgamas śivaïtes et tels que les décrit le chapitre 17 du Mālinīvijayottaratantra. Ce sont : *prāṇāyāma*, exercices du souffle ; *dhyāna*, qui dans ces textes correspond à la visualisation créatrice précise de la divinité, proche à ce titre de *bhāvanā* ; *pratyāhāra*, retrait des facultés ; *dhāraṇā*, qui désigne ici non la concentration, mais à la fois un emplacement du corps subtil, la divinité qui y est présente et la technique pour se concentrer sur celle-ci [5] ; suivent la raison (*tarka*) et le *samādhi*. Le yogin qui distingue ce qu'il faut atteindre de ce qu'il faut éviter connaît la Réalité. Il se détourne des chemins préconisés par d'autres systèmes et, grâce à ce discernement, il découvre finalement le repos dans le domaine exempt de tous les maux, qui fulgure (*prasphuret*) en tant que suprême lumière consciente au-delà de toutes les choses.

17-18a. Le chemin à éviter est celui que d'autres traités considèrent comme moyen de libération. Le désir asservissant qui y règne relève du niveau de l'attachement, uni à celui de la restriction [6], par la faute de quoi l'on s'attache à une chose particulière plutôt qu'à une autre.

18b-19a. Tout comme l'être à l'intelligence bornée s'attache à des jouissances inférieures, qu'il connaisse ou non la pleine jouissance de la souveraineté universelle, de même en est-il à l'égard de la libération par la faute de l'attachement.

19b-20a. C'est un tel [attachement que certains textes] nomment 'portion, fragment', qu'ils qualifient de 'naturel' et qui est, sans aucun doute, un élément dans l'obtention de pouvoirs surnaturels [7].

Abhinavagupta donne ici, comme exemple de l'attachement à ces jouissances inférieures que sont les pouvoirs surnaturels (*siddhi*), la recherche de

4. MVT 17, *śl.* 18 et 19.
5. Voir MVT. 17, *śl.* 13-16.
6. Ces niveaux sont les *tattva* '*rāga*' et '*niyati*' que domine l'illusion (*māyā*). TĀ 13, *śl.* 28.
7. Les *siddhi* ainsi obtenus sont une entrave à la libération.

l'*aṃśa* ou *aṃśaka,* c'est-à-dire du lien particulier qu'un *sādhaka* peut avoir naturellement ou d'une autre manière avec une divinité ou un mantra dont il se trouve être un 'fragment' (*aṃśa*) ; c'est la condition nécessaire pour qu'il obtienne par ce mantra des pouvoirs surnaturels ou autres avantages mondains, obstacles sur la voie de la libération. Les diverses sortes d'*aṃśa* — naturel (*svābhāvika*) ou autre — et les pratiques rituelles pour reconnaître leur existence ou pour les faire naître sont exposées au chapitre 8 du Svacchandatantra, dont Jayaratha cite quelques fragments de *śloka* dans son commentaire. Il cite aussi les Yogasūtra 3. 51, prescrivant au yogin de ne pas se flatter des faveurs des dieux de crainte de conséquences fâcheuses.

20b-21a. D'après ceux qui savent, [il y a là] un obstacle à la libération ; bien qu'il reconnaisse la grandeur des enseignements śivaïtes, l'ignorant se satisfait des enseignements viṣṇouites et autres semblables, séduit qu'il est par l'attachement [qu'il leur porte].

21b-22a. L'énergie souveraine dite néfaste (*vāmā*) [8] se déploie, en toute évidence, pour ceux qui s'attachent à de tels systèmes, pour ces adeptes du Pāñcarātra, de Brahmā, de Buddha, etc.

22b-25a. En conséquence, on le voit, ces niais critiquent la jouissance de la souveraineté universelle et ce, non par satiété puisqu'ils s'adonnent à leurs propres jouissances [déterminées], tandis que d'autres dénigrent l'absorption en Bhairava, pure Conscience, tombés qu'ils sont au pouvoir de très effroyables énergies. Ainsi celui qui connaît la grandeur des [enseignements] śivaïtes, et se fie néanmoins à d'autres enseignements, ne peut être tiré du profond océan du différencié (*bheda*).

25b. Le vénérable Kāmikāgama le déclare précisément dans son chapitre sur les liens :

26-27. « Ceux qui se livrent à la connaissance des Veda, du Sāṃkhya, des Purāṇa, ou qui s'adonnent au Pāñcarātra, les *ṛṣi* fermement attachés à d'autres traités, ainsi que les Bouddhistes et les Jaïns, tous ceux que lient l'attachement et le savoir [limité] n'obtiennent pas l'initiation śivaïte, car ils sont entravés par les liens de l'illusion. »

28. Ce que désigne le terme 'attachement' se situe au niveau du *tattva* cosmique de l'attachement (*rāgatattva*) [9] dont la fonction est de restreindre tel ou tel individu à tel ou tel système entaché d'illusion.

8. On distingue deux énergies divines à l'œuvre dans l'univers : l'une, *vāmā*, déverse son flot vers l'extérieur et voile l'essence divine ; elle rive au *saṃsāra* et n'est qu'un aspect de l'énergie obscurcissante (*tirodhānaśakti*) (cf. introduction, p. 40). L'autre, l'éminente *jyeṣṭhā*, accorde la libération en révélant le Soi. Voir TĀ 13. 207, commentaire.

9. C'est une des cinq 'cuirasses' (*kañcuka*), *tattva* situés entre *puruṣa* et *māyā*. Abhinavagupta souligne ainsi le caractère universel de l'attachement, etc. Cf. *supra śloka* 18 a.

29-30. Ainsi ce que les partisans de Viṣṇu et autres considèrent comme la délivrance relève d'une construction imaginaire qui leur est propre ; que ce soit l'état d'union à la nature primordiale (*prakṛti*), un état de béatitude, ou bien encore la simple et pure conscience, l'extinction, comparable à celle d'une lampe, de la série des existences individuelles, tout cela n'est en fait que la condition propre aux êtres privés de *kalā* [et autres *tattva*] en vertu de la dissolution cosmique (*pralaya*) [10], qu'ils aient ou non gardé des liens avec le connaissable.

31-32. Même celui qui a déjà obtenu depuis longtemps une [libération] de cette sorte, avec les jouissances ou l'absence de jouissances correspondantes, va vers des niveaux supérieurs de la manifestation lors de la dissolution du niveau cosmique qui lui est relatif, et devient ainsi un mantra en vertu d'un éveil conçu (*kalpita*) par Ananteśvara. Mais de cela nous traiterons plus loin ; maintenant, nous pouvons nous arrêter.

Ce sont les niveaux supérieurs au *tattva* de *māyā*, correspondant donc à la manifestation pure, comme l'indique Jayaratha (p. 36), niveaux où se trouvent les Mantra, Mantreśvara, etc. Ananteśvara, nommé aussi Ananta et Aghoreṣa, est le premier des Mantramaheśvara, les « Grands Seigneurs des Mantras », les plus hauts sujets conscients avant Śiva. On sait que les êtres qui n'ont pas encore épuisé leur *karman* au moment du *pralaya* attendent à un niveau supérieur leur réincarnation lors de la création cosmique suivante. C'est à cette sorte de fonction cosmique que peuvent prétendre au mieux les visṇouïtes et non à la fusion en Śiva, libération à laquelle mène, seul, le Trika.

NATURE DU MAÎTRE SPIRITUEL

Dans le Trika, le maître véritable, le *sadguru*, est reconnu par *sattarka*, raison intuitive, bon discernement.

33-34. Même celui qui, pris dans les liens de l'illusion, se laisse égarer par les discours des ignorants et accorde sa confiance à un mauvais maître, même celui-là est conduit au véritable maître grâce à sa raison intuitive. Cette raison n'est autre que la pure Science qui ne fait qu'un avec la volonté du Seigneur.

Cette raison culmine en *śuddhavidyā*, conscience constante de soi, pure Science mystique.

10. Sur la série des sept sujets conscients (*pramātṛ*), voir ci-dessus p. 94, note 34 (ch. I, *śl.* 81).

35. Il est donc dit dans l'Ancien Traité [11] : « Celui qui, grâce à la volonté de Śiva, désire aller vers un véritable maître, y est, par elle, conduit afin d'obtenir jouissance [en ce monde] et délivrance. »

36. La chute de la grâce (*śaktipāta*) se produit ici graduellement, en sorte que celui qui s'attache à un mauvais maître ou à l'enseignement d'autres traités prend ensuite le bon chemin, [le chemin des maîtres śivaïtes et de leurs āgamas].

37. C'est la grâce, aux multiples variétés, qui distingue ici les maîtres et les traités véritables de ceux qui ne le sont pas. On différenciera par la suite ces variétés [12].

38. Le Svacchandatantra [13] dit : « Les partisans de Viṣṇu et autres sont tous trompés par l'illusion, et, en raison même de leur désir d'obtenir la libération, ils ne se libèrent pas. »

39-40a. Mais celui qui, bien qu'appartenant à une voie inférieure, est expert à la prise de conscience globale (*parāmarśa*) au moment précis où elle surgit, s'élève jusqu'au véritable chemin, sans obstacle, purifié qu'il est par la grâce, en vertu de la grandeur de la pure Science.

Doué de raison intuitive (*sattarka*, terme que Jayaratha donne ici comme équivalent de *parāmarśa*), il est habile à distinguer l'essentiel de l'accessoire et n'est donc pas contaminé par le *vikalpa*, car il saisit l'impression à l'instant même où elle surgit grâce à la purification des *vikalpa*.

Quelle est la cause de l'apparition de cette intense prise de conscience (*parāmarśa*) ?

40b-41a. Une telle raison se manifeste spontanément chez certains que les traités qualifient d'êtres accomplis (*sāṃsiddhika*) parce qu'ils ne doivent qu'à eux-mêmes leur connaissance.

Au chapitre 13 (*śl.* 134), Abhinavagupta nomme le maître qui possède par intuition (*pratibhā*) la science de toutes les Ecritures '*svayambhu*', 'né de lui-même' ou encore (*śl.* 147-148) *pratibhāguru*, 'maître par illumination'.

41b-42a. Si le Kiraṇāgama déclare que la connaissance vient du maître, des traités, ou naît spontanément, précisons que la deuxième manière est supérieure à la première et la troisième aux deux autres.

42b-43a. L'activité de celui en qui la véritable raison intuitive surgit spontanément s'étend à tous les domaines : c'est un maître consacré,

11. MVT I. 44.
12. Abhinavagupta le fait au chapitre 13.
13. SVT 7. 8-41.

abhiṣikta, et c'est par les déesses [14] de sa propre conscience qu'il est initié.

43b-44. On le célèbre à juste titre entre tous les maîtres comme éminent. En sa présence, les autres maîtres simplement 'formés' (*kalpita*) ne sont pas qualifiés [pour initier les disciples] ; grâce à sa raison intuitive, il comprend parfaitement le sens intégral des traités.

Et si l'on objecte : comment est-ce possible ? Abhinavagupta répond :

45-47a. Il n'y a en effet aucune vérité que la pure Science ne soit en état d'éclairer. Dans le verset de l'ancien traité [15] : « En lui surgit sans cause la connaissance de la signification de tous les traités », le terme '*akasmāt*', 'sans cause', désigne une cause (*hetu*) qui n'est pas évidente aux yeux des mondains (*loka*). [Cette connaissance est donc dite] sans raison, sa cause étant le déploiement de la Science très pure du suprême Souverain.

47b-48. On distingue deux sortes [de maîtres], selon qu'ils sont avec ou sans support, et le support peut être total ou partiel ; ceux qui ont le support partiel sont de deux sortes selon que le support est principal ou secondaire. [Posséder] un support veut dire dépendre d'autre chose, à savoir de la sapience, *prajñā,* et de son œuvre, [les traités].

49-50. « Celui qui connaît ainsi vraiment [le germe du cœur [16]] jouit éternellement de pouvoirs surnaturels, même s'il n'a pas vu le cercle sacrificiel [17], c'est un yogin, c'est un initié. Celui qui connaît ainsi vraiment a [l'initiation] qui mène au *nirvāṇa* [sans recourir aux grains de sésame, au beurre fondu, etc.] » Voilà ce que proclame la vénérable Parātriṃśikā.

51-53. Le maître accompli (*sāṃsiddhika*) est connu également comme 'non formé' (*akalpita*). Quant au maître qui est, lui aussi, accompli et jouit de la connaissance des traités grâce à la réalisation de soi sans recours à autrui, les traités le disent à la fois 'non formé et formé' (*akalpita-kalpaka*). Ce maître peut être d'une sorte différente selon que la voie est intense, médiane ou faible. Il est 'non formé' car il a obtenu

14. *Devī* : les déesses sont les énergies divines qui animent la Conscience. Ces déesses, dit Jayaratha dans son commentaire, sont celles qui animent les sens, celles qui sont intérieures aux mantras et qui illuminent la voie menant à la connaissance unitive du Soi.

15. MVT 2.16.

16. Le *bījamantra SAUḤ* : cf. PT 18b-19a. Il s'agit de la connaissance du *bījamantra SAUḤ*, le 'germe du cœur' (*hṛdayabīja*), *mūlamantra* de Parā, la déesse suprême du Trika.

17. *adṛṣṭamaṇḍala* : Abhinavagupta, dans le PTV (p. 251) explique que le *maṇḍala* peut désigner aussi bien le cercle que forment les adeptes honorant la déesse par des pratiques de yoga tantrique que les roues de l'énergie animant le corps et qu'on perçoit par le yoga, ou enfin le *maṇḍala* du trident et des lotus (*triśūlābjamaṇḍala*) que le yogin doit 'voir' en son corps pour se fondre en la divinité.

l'onction élevée, et 'formé' grâce aux divers moyens que sont la réalisation mystique (*bhāvanā*), la méditation, la récitation, le songe [18], l'observance et l'oblation.

54. Le Créateur l'a clairement exposé dans les textes sacrés, comme le Vājasanīyatantra, le Sarvavīra, le Brahmayāmala et le Siddhā [19].

On lit en effet dans le Sarvavīra :

55-57a. « C'est en déployant l'activité de son libre désir (*icchā*) que le Seigneur Suprême (*parameśvara*) recourt à une variété infinie de procédés, la dévotion, l'action, la science (*vidyā*), l'enseignement de l'ordre du monde et des règles de la connaissance, ou encore les mantras, l'initiation. Par eux, le maître de l'univers entier accorde sa grâce à ceux qui transmigrent. »

Le Brahmayāmala dit de son côté :

57b-58. « Par l'éveil du cercle des mères [20], par la purification [21], l'ascèse, la méditation, le yoga, la récitation, le Savoir, l'adoration et la propitiation des mantras ainsi que par l'observance, on peut, ô trés chère, obtenir l'identification à *kula* [22], la connaissance qui permet de parvenir à la perfection de *kula*.

La perfection de *kula* (*kaulikasiddhi*) consiste, selon Jayaratha, à réaliser en toute évidence sa propre essence de sujet conscient, de nature divine.

59. « Celui et celui-là seul en qui l'on perçoit ce qu'il faut réaliser — à savoir la connaissance de la Réalité — c'est lui, en vérité, le maître. La multitude des causes [énumérées comme contribuant à sa formation] n'existe qu'à cette fin. »

60a. D'après le Brahmayāmala, en effet, celui-là n'a point d'autre caractéristique que la connaissance, celle de la Réalité (*tattvajñāna*).

60b-61a. Il y est dit : « Si un adepte ayant suivi les règles [23] sans le moindre doute [à l'égard du maître] n'obtient pas ce à quoi il aspire, que doit-il faire ? »

A cette question de la Déesse, Śiva répond :

18. Avant de conférer l'initiation, le maître interroge le disciple sur ses rêves pour savoir s'ils sont fastes ou néfastes.

19. De ces quatre tantras seul subsiste le (Picumata-) Brahmayāmala. Le Siddhā est le Siddhayogeśvarīmata, résumé dans le MVT, base de l'enseignement du TĀ. Le Vājasanīya et le Sarvavīratantra ne sont connus que par quelques citations.

20. Sur la Roue des énergies divines, mères des organes, cf. *Hymnes aux Kālī*, p. 41 sq.

21. Selon Jayaratha, *saṃskāra* que nous traduisons par 'purification' désigne les rites sacramentels purificateurs, telle l'initiation (*saṃskārāt : dīkṣādeḥ*), p. 65.

22. Sur les sens multiples de ce terme, voir *La Kuṇḍalinī*, pp. 33, 219-220 et TĀ 3. 67.

23. Ou ayant servi son maître avec dévotion sans avoir la moindre hésitation.

61b-62a. « Il existe un moyen pour être initié par soi-même grâce à la connaissance lorsque fulgure intensément [le mantra]. Ainsi réalise-t-on ce que l'on désire. »

Le manque de ferveur ou de fulguration du maître tient au fait que le maître et Śiva ne sont pas un (*ekātma*), explique Jayaratha.

62b-63a. « C'est essentiellement, selon ce [tantra], en l'absence d'un maître éminent et fervent que l'on peut jouir de la connaissance de son propre Soi, sous forme d'une fulguration [mantrique]. »

C'est la lumineuse intensité (*uttejana*) des mantras, leur fulgurante efflorescence (*sphuraṇa*), c'est-à-dire leur pouvoir efficace et surtout la perception directe que certains peuvent avoir de cette fulgurance, qui donne la connaissance salvatrice même en l'absence d'un maître qualifié, [dit, lui aussi, '*sasphura*', vibrant, fulgurant ou fervent] et cela, bien qu'en principe seul un maître puisse valablement transmettre un mantra.

63b-64. Ce texte précise ensuite, à propos des actes à accomplir en vue de se rendre propice la vénérable Déesse Raktā, que « celui qui agit constamment ainsi deviendra un maître (*ācārya*) en un mois, *sādhaka* en quinze jours, fils spirituel (*putraka*) en une semaine, *samayin* en trois jours et demi [24] ».

65. C'est Raktādevī qui, par le *japa* des mantras, initie graduellement [25], mais cela ne peut se faire que si l'on n'a pas trouvé un *guru* tel [qu'il a été défini].

Jayaratha cite dans sa glose ce verset :

« La Déesse Caṇḍikā offre ici l'oblation au feu, c'est elle qui récite les mantras, elle qui brille intensément en tout [ce qui conduit aussi à l'initiation] ».

Les traités ne signalent-ils pas pourtant les conséquences désastreuses pour ceux qui s'emparent de mantras tirés directement des Livres sacrés, les mantras n'ayant aucune efficience s'ils ne sont pas transmis par un maître ?

La stance suivante répond à cette objection :

24. Ce sont là les quatre degrés d'initiation śivaïte. Il y a d'abord l'initiation du *samayin* qui reçoit la *samayadīkṣā*, rite préliminaire marquant l'entrée dans la voie śivaïte. Le *samayin* désirant la libération (*mumukṣu*) peut recevoir alors la *putrakadīkṣā* (appelée aussi *nirvāṇa* — ou *mokṣa-dīkṣā*) qui fait de lui un 'fils spirituel' (*putraka*). Si le *samayin* désire des pouvoirs ou jouissances (s'il est *bubhukṣu*), il recevra la *sādhakadīkṣā* qui lui permettra de maîtriser un mantra afin d'obtenir des *siddhi*. Le plus haut degré de l'initiation est l'*ācāryadīkṣā* accessible au seul *putraka* et donnée uniquement pour succéder à un autre *ācārya*. *sādhaka* et *ācārya* reçoivent en outre, après l'initiation, une onction (*abhiṣeka*), rite complémentaire. Les initiations sont décrites dans les chapitres 15 et suivants du TĀ. Le chapitre 23 est consacré à l'*abhiṣeka*. Les initiations, quelles qu'elles soient, sont toujours conférées par un *ācārya*. C'est à ce principe de validité rituelle que des textes tels que ceux invoqués ici apportent une exception en admettant la possibilité d'une initiation spontanée.

25. De *samayin* à *ācārya*.

66. Si s'emparer d'un mantra tiré des Livres sacrés est, selon le Siddhayogeśvarīmata, un [acte] blâmable, c'est en raison d'un manque, [à savoir l'absence de fulguration]. Sans ce manque, il n'y a point d'interdit.

S'il y a faute (*doṣa*) et donc prohibition, c'est parce que l'intuition fulgurante du mantra fait défaut.

Dans son commentaire, Jayaratha cite la stance suivante : « Mais ceux qui connaissent l'efficience des mantras, même s'ils les ont pris dans les livres, sont eux-mêmes qualifiés d'êtres accomplis parce qu'ils ont été purifiés par Bhairava ».

67-68. Pourquoi garder secrets les mantras, les substances sacrificielles, etc. ? A cela on répond : « Ceux qui, bien que privés d'initiation, ont extrait les mantras des livres sacrés sont dans les ténèbres [26] ; ils ne cherchent qu'à nuire à autrui, à le soumettre à leur volonté [27] et ils ne connaissent pas la Réalité. Ils méritent d'être blâmés, c'est clair. »

69a. Les deux expressions [que contiennent les deux premiers vers de la strophe précédente] sont en relation de causalité réciproque.

C'est, en effet, parce qu'on est privé d'initiation que l'on tire un mantra d'un traité et, si l'on tire un mantra d'un traité, on ne trouvera pas de maître pour le conférer. La voie normale est de trouver un maître qualifié connaissant les traités et d'étudier ceux-ci sous sa direction :

69b-70a. Qui ne peut obtenir sans le secours des traités la Conscience qualifiée de pure Science doit, à l'aide d'un maître, se mettre à la recherche d'un traité et en suivre les prescriptions.

70b-72a. Ayant, avec dévotion, rendu hommage à un maître avec les moyens qui conviennent, il parcourt les diverses étapes de l'initiation, il comprend la signification des traités. Ayant ainsi obtenu la consécration, il devient lui aussi un maître 'formé'. Bien que [seulement 'formé'], il a le pouvoir de tarir le flot de tous les liens.

72b-73a. Quant à celui qui obtient l'éveil (*bodha*) sans cause, selon l'ordre réel [des choses], sur quelques points [particuliers] des traités, il est un [maître à la fois] 'formé' et 'non formé' (*kalpita-akalpita*).

26. *tamas* : ils sont privés à la fois d'ardeur et de lumière intérieure.

27. *vaśyādicaranti* : ils pratiquent la subjugation, etc. Les textes tantriques énumèrent souvent une série d'actions magiques nuisibles que peuvent pratiquer les *sādhaka* doués de *siddhi*. La liste comprenant généralement six actions (*ṣaṭkarman*) reste variable, la première étant habituellement *vaśya* ou *vaśikaraṇa*, subjuguer. Peuvent s'y ajouter *stambhana*, immobiliser ; *vidveśana*, susciter de l'hostilité ; *uccāṭana*, éliminer ; *maraṇa*, tuer ; *mohana*, enchanter ; *ākarṣaṇa*, attirer ; également incluses sont *śānti*, pacifier et *puṣṭi*, faire prospérer.

73b-74a. De ces deux qualités, la seconde (*akalpita*) est reconnue comme excellente, sa supériorité [sur l'autre] tenant au fait qu'elle participe (*aṃśa*) de la pure Science.

74b-76a. De même que les partisans dualistes [du Śivaïsme] considèrent les śiva libérés comme inférieurs [au dieu Śiva] originellement libre, de même, [pour nous, les maîtres qui] doivent leur connaissance à autrui sont inférieurs aux [maîtres] accomplis, doués spontanément [de connaissance]. En leur présence [ces maîtres inférieurs], n'ayant pas la qualification (*adhikāra*), doivent, à l'image des śiva libérés, demeurer silencieux ou les suivre dans leur action.

76b-77a. Le maître 'non formé' qui, pour consolider sa propre conviction, a néanmoins obtenu d'un autre [maître] la consécration (*saṃskāra*) [28], est réellement Bhairava lui-même.

Quoique 'non formé' (*akalpita*), ne devant la connaissance qu'à lui-même, il est rendu plus parfait encore par un autre maître ou par la compréhension des traités ; sa conviction se trouve renforcée par son plein accord avec eux. Un tel maître est immergé dans la plénitude de la Conscience suprême (*pūrṇaparasaṃvidāviṣṭa*).

77b-78a. C'est que, grâce à la compréhension progressive des Traités, grâce à l'application constante à suivre la sapience du maître, la connaissance confirmée [par soi-même] de son [propre Soi] mène, en raison de sa plénitude, à l'identification à Bhairava.

Ce maître [non formé] confronte sa propre expérience du Soi à celle d'un autre maître au cours d'entretiens. Il voit si le *guru* qui possède la Science a éprouvé la même chose que lui, et il acquiert ainsi la certitude que son expérience est conforme à la Réalité. La connaissance jaillit alors éclatante, suprême et sans égale.

78b-79. C'est pourquoi le Kiraṇāgama déclare que cette Connaissance a trois causes, car elle provient du maître, des Traités et de soi-même, et le Niśāṭāna que [ces causes] se manifestent [de diverses manières], soit qu'elles agissent toutes trois de concert, soit qu'elles se présentent dans l'ordre inverse, soit qu'il n'y en ait qu'une seule [29].

80-81. Même si une entaille varie selon les divers instruments utilisés pour la faire, hache, pelle, scie, l'acte de trancher demeure néanmoins unique, car unique est le but visé. On peut dire la même chose des causes de la connaissance [30], chacune ayant sa propre nature.

28. Acte d'un autre maître grâce auquel sa réalisation est parachevée.
29. Selon l'intensité de la grâce.
30. Les causes ou instruments (*karaṇa*) de la connaissance étant, comme on vient de le dire, soi-même, le maître et les Traités.

82. La connaissance (*māna*) ne détermine pas spontanément et par elle-même 'l'obtention' (*adhigama*) [31], puisque l'on nomme 'obtention' ce qui aboutit au parfait assouvissement du sujet connaissant (*pramātṛ*).

Le sujet doit s'éveiller lui-même, reconnaître qu'il a réalisé le Soi sans aucun doute. Bien que le maître fasse tous ses efforts, explique encore et encore, il ne peut cependant faire entrer de force la Connaissance dans le cœur du disciple. La pierre de touche de cette réalisation est l'assouvissement qu'elle procure au disciple.

83. Et un tel assouvissement varie [en chacun], car il dépend de l'intensité de la grâce. Aussi y a-t-il une place évidente pour les moyens de connaissance (*pramāṇa*), même à l'égard de ce qui est parfaitement connu (*pramita*) [32].

Cet assouvissement est comparable à celui d'un amoureux :

84. Que dire vraiment à celui qui n'est satisfait qu'après avoir vu et revu sa bien-aimée, l'avoir embrassée, l'avoir longtemps désirée dans son cœur ?

Pourquoi, en somme, recourir à une triple cause ? Pourquoi ajouter la connaissance des Traités et l'enseignement d'un maître à la connaissance spontanément acquise ?

85. En dépit de la surabondance des moyens de connaissance, [on ne peut donc nous reprocher les erreurs suivantes] : obtenir ce que l'on a déjà obtenu, tomber dans l'absurdité (*vyarthatā*), être entraîné dans un regrès à l'infini.

INUTILITÉ DES MEMBRES CONSTITUTIFS DU YOGA

A la différence de ce qu'il avait fait plus haut (*śl.* 15-16, *supra* p. 210), où il se référait à la conception du yoga à 'six membres' (*ṣaḍaṅgayoga*), nécessaire dans la pratique rituelle, Abhinavagupta expose ici la forme classique, à 'huit membres' (*aṣṭāṅgayoga*), telle que la décrivent les Yogasūtra de Patañjali ; mais il la déclare sans profit pour la libération à laquelle seule est utile la prise de conscience intérieure, intense et profonde, de la Réalité suprême.

31. *adhigama*, obtention, réalisation ; *adhigam* signifiant tomber par hasard, il s'agit ici de la chute de l'énergie divine, de la chute de la grâce, précise le commentaire.

32. Abhinavagupta emploie dans ce passage des termes de la racine *mā* couvrant tous les éléments de la connaissance : ses moyens, le sujet qui connaît et la connaissance résultante, parfaite, achevée qui implique l'assouvissement : *pramāṇa* ou *māna, pramātṛ* et *pramiti* ou *miti*.

Avant toutefois de passer en revue les huit membres du yoga classique, Abhinavagupta se réfère au yoga āgamique en n'en retenant que la raison intuitive, *tarka* [33].

86. Ainsi, parmi tous les membres du yoga, la raison (*tarka*) seule est retenue et nul autre ; elle consiste en une prise de conscience globale (*parāmarśa*) de grande acuité qui va s'intériorisant toujours davantage.

Devenant de plus en plus intime, cette prise de conscience aiguë finit par s'identifier à la pure Science (*śuddhavidyā*).

87. Non-violence, véracité, honnêteté, continence, non-accaparement, ces cinq règles restrictives ne sont d'aucune utilité pour rendre la Conscience immédiatement présente.

88. Quant aux disciplines [comme l'ascèse], aux postures, et aux divers contrôles du souffle, toutes ces pratiques relèvent d'un déploiement extérieur.

Elles ne concernent donc pas la Réalité consciente. A l'aide de textes révélés, Abhinavagupta montre de quelle manière il faut interpréter ces pratiques.

89-90. Il est dit dans le Vīrāvalītantra : « Par la résorption de la conscience empirique, la lune et le soleil, [les souffles inspiré et expiré], s'immergent en Śiva, pure et simple Conscience, et le soleil de vie de notre propre connaissance éveillée (*bodha*) parvient à la douzième étape [34]. Voilà ce qu'on appelle la véritable délivrance ; le contrôle du souffle n'y joue aucun rôle ».

La glose explique : les deux souffles, inspiré et expiré, ainsi que toute la dualité, se dissolvent dans la voie du milieu ; le souffle ascendant, *udāna*, nommé habituellement feu et ici soleil [35], s'élance jusqu'au-delà du sommet du crâne (*dvādaśānta*) [36] suscitant la lumière consciente.

91. « Qu'on ne s'adonne pas au contrôle des souffles qui ne servent qu'à épuiser le corps. En effet se libère et libère [autrui] celui-là seul qui connaît le secret. »

Ce secret mystique, saisi de façon immédiate et dont traitent la non-voie et la voie de Śiva, consiste en la suprême Réalité de l'universel Sujet conscient, Śiva, pure Conscience.

33. On trouve de façon analogue, dans la Maitry-Upaniṣad (6.18.), la liste suivante de six 'membres' : *prāṇāyama*, contrôle du souffle, *pratyāhāra*, rétraction de la pensée, *dhyāna*, méditation, *dhāraṇā*, concentration, *tarka*, raison et *samādhi*, absorption. Les Yogasūtra ne mentionnent pas *tarka* parmi les huit membres du yoga que sont *yama*, restriction, *niyama*, observances, *āsana*, posture, *prāṇāyama*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna* et *samādhi*.

34. A savoir le *dvādaśānta*.

35. *Āditya*, afin de le différencier de *sūrya*, soleil, désignant la connaissance, *pramāṇa*.

36. Cf. *La Kuṇḍalinī*, pp. 44-45, 47-48.

92. Ce qu'on nomme, en vérité, le 'retrait' (*pratyāhāra*) de la pensée et des organes sensoriels qui s'éloignent de leurs objets ne fait que resserrer intérieurement d'un lien ce qui n'est pas lié.

'Ce qui n'est pas lié', c'est la libre Conscience que rien ne peut asservir. D'après les Yogasūtra (II. 54.) : « Dès qu'elles ne sont plus en rapport avec leur domaine objectif, les fonctions sensorielles suivent, pour ainsi dire, la nature de la pensée : c'est là le retrait ». Dès lors, le véritable retrait ne tient pas au fait que les sens s'éloignent de leurs objets, il consiste à oublier la libération elle-même, car le lien n'est que le produit de notre illusion ; en fait, il n'existe pas. Jayaratha cite à ce sujet une strophe tirée d'un poème d'Abhinavagupta, l'Anuttarāṣṭika :

« Du point de vue de la réalité absolue, il n'y a point de transmigration. Comment parler alors d'entrave pour les êtres vivants ? Puisque l'être libre n'a jamais eu d'entrave, il est vain de le libérer. » (*śl*. 2)

Quant aux autres membres du yoga :

93-94. La concentration (*dhāraṇā*) consiste à lier la pensée à quelque objet, et la méditation (*dhyāna*) est la continuité sans variation de la connaissance relative à cet [objet]. Quand, toute chose ayant disparu, apparaît dans la conscience l'identité à l'objet médité (*jñeya*), dans le vide de la dualité sujet-objet, c'est là [ce qu'on appelle] *samādhi*.

Le *samādhi* est atteint quand toute trace de la dualité sujet-objet s'est évanouie.

Ces trois membres purement intérieurs du yoga ne sont-ils pas d'une aide efficace ? Abhinavagupta ne le pense pas :

95. Ces trois [moyens] : concentration, méditation et *samādhi* ne présentent pas la moindre utilité pour parvenir à la suprême Conscience.

On pourrait objecter : si, à l'exception de *sattarka*, les membres du yoga sont inutiles, pourquoi les a-t-on mentionnés ? Les stances que voici répondent à une objection de cette sorte :

96. Si nous mentionnons les membres du yoga, des prohibitions jusqu'au *samādhi*, c'est que chacun d'eux sert à atteindre le membre supérieur en vue de parvenir finalement au moyen essentiel qu'est la raison [discriminatrice, *tarka*] [37].

97. Ce qui est bien établi intérieurement dans la conscience peut, par l'intermédiaire de cette même [conscience], être transmis au souffle, au corps ou à l'intelligence par un exercice répété, mais l'opération inverse est impossible.

Ces membres du yoga, en effet, ne révèlent pas la Conscience, ils éliminent les obstacles telles la dispersion du souffle et celle de la pensée.

37. Cf. notre article sur « Les trois voies et la non-voie dans le Śivaïsme non dualiste du Cachemire » in *Hermès*, Nouvelle série n° 1 : *Les voies de la mystique*, p. 160, où sont citées les définitions que donne le Netratantra des membres du yoga.

Dans la mesure même où ils agissent au niveau corporel ou mental, ils ne concernent pas — et ne peuvent donc affecter — la conscience qui, comme le rappelle Jayaratha, est suprême, indifférenciée, éternellement en acte (*parādvayarūpā nityoditā*). Ils restent cependant des moyens utiles à leur niveau propre, parce que, dans un système de non-dualité de la conscience (*saṃvidadvaya*), tout se fonde sur celle-ci. D'où les *śloka* qui suivent :

98. Toutefois, puisque [nous acceptons] l'universalité du Soi, il y a aussi place dans notre système pour la pratique du souffle, pour celle du corps comme pour celle de l'intelligence, chacune étant apte à éliminer ce qui est autre [qu'elle].

De cette utilité relative des pratiques quelques exemples sont donnés :

99. Le corps, s'il a le désir de s'élever vers le haut en une série de sauts, est rendu capable du saut en hauteur dès qu'il a éliminé l'ombre même de la chute qui en serait l'opposé.

C'est en s'exerçant de façon répétée à sauter qu'on devient capable de sauter en vainquant la pesanteur.

Il en va de façon analogue pour d'autres pratiques visant à exclure la tendance ou l'attitude qui leur est opposée :

100. Au cours de la récitation et de la réflexion, quand, bien éveillée, notre propre prise de conscience (*vimarśa*) correspond à la prise de conscience totale (*parāmarśa*) exprimée par la parole du maître. ce qui est autre disparaît.

101. En effet, le maître ne peut faire croître en notre intelligence (*dhī*) sa propre connaissance ainsi que sa parole. C'est pourquoi le processus (*krama*) de notre propre éveil (*prabodha*) doit être [d'abord] solidement établi.

Abhinavagupta concilie à la fois ce qui est spontané et ce qui est graduel, le graduel correspondant à l'exercice assidu :

102. Pour cette raison, même durant le rêve, la pratique de l'identification (*tādātmyabhāvanāyoga*) aux choses, à ce que l'on entend [par exemple], n'est pas sans produire certains effets.

103. La récitation [ou la lecture [38] des textes sacrés] consiste en une prise de conscience immergée dans le son et n'a cure des conventions verbales. La réflexion (*cintā*), par contre, insiste sur le sens en se préoccupant des conventions [39].

38. Le mot sanskrit *paṭha* désigne la lecture aussi bien que la récitation.

39. Ce sont en effet les conventions (*saṃketa*) qui fixent le sens des mots, permettant l'usage pratique de la parole. La récitation sacrée, elle, visant l'absolu, se tient au plan de la

104. A l'égard de la conscience exempte de cette dualité, un exercice assidu n'a aucune utilité, [car] il sert uniquement à déraciner jusqu'au moindre soupçon (*śaṅkā*) de souillure propre à la dualité.

105. Comme on l'a dit : la raison (*tarka*) fait rendre raison [40] aux [doutes] relatifs à la dualité. Dès lors, si les prohibitions et autres membres du yoga permettent d'obtenir une telle raison, ils [peuvent] faire office de moyens.

106-109a. Selon l'Ancien Traité [41], dans le passage qui commence par « ni dualité ni non-dualité, ni adoration du *liṅga*, etc. », le Seigneur déclare : « Tout ce qui est prescrit ou tout ce qui est défendu, les yoga fondés sur des membres tels que le contrôle du souffle et autres, tout cela est factice. [Ces systèmes] ne valent pas même la seizième portion [42] [du nôtre qui est inné] ». « O souveraine des dieux, que le cœur (*cetas*) adhère résolument à la Réalité, cela seul est ici obligatoirement prescrit, peu importe comment il y parvient. »

S'il est vrai que les membres internes du yoga peuvent à la rigueur fortifier le corps et maîtriser l'intellect, ils sont inutiles pour accéder à la pure Conscience ; tout exercice, en effet, a pour fin un perfectionnement, or la Conscience est déjà parfaite par nature.

INUTILITÉ DES RITES EXTÉRIEURS

109b-113a. Ainsi, pour mettre un terme à la conscience de la dualité, le Seigneur Suprême (Parameśvara) demeure perpétuellement en contact (*āmṛśan*) avec sa propre nature immaculée, et cette prise de conscience (*parāmarśa*) dépend des organes et de leurs objets, ou bien elle reste indépendante, [elle est alors *nirvikalpa*]. Si elle en dépend, le *vikalpa* surgit de la propre liberté [du Seigneur]. Ce [*vikalpa*, lui aussi, est double :] par rapport à lui-même et par rapport au Soi ; dit 'nocturne' (*naiśam*), il différencie (*bheda*) le flot des choses qui se manifestent clairement dans le cristal pur et autonome du Soi ; mais dans le Soi, il a pour expression 'tout cela c'est moi' et le royaume unique du Soi, débordant de toutes les choses, est alors fait de pure Science.

Parole suprême, du brahman-son (*śabdabrahman*), plan très supérieur à celui du langage 'conventionnel'.

40. Jeu sur la racine *TARK* : la raison discerne, élimine.

41. Le Mālinīvijayottaratantra. Abhinavagupta cite ici, partiellement, le *śloka* 74, puis le *śl.* 78 et 79 du 18e chapitre de ce tantra.

42. La seizième *kalā*, portion lunaire.

Le *vikalpa* purifié dans le miroir du Soi devient *śuddhavidyā*, apte à détruire le *vikalpa* impur, différencié, source d'illusion. Purifié, le *vikalpa* n'est plus que le libre jeu de notre propre liberté.

113b-114a. Un tel *vikalpa*, de pure Science, [fulgurant] en toute évidence, est ce qui élimine ici le *vikalpa* dit d'illusion [ou nocturne], source du différencié (*bheda*).

114b-116a. Cette prise de conscience (*parāmarśa*), faite de pure Science, revêt maints aspects : bain, purification, culte, oblation, méditation, récitation et autres pratiques. L'être pur, que remplit la saveur de sa propre conscience et que pénètre la saveur [43] de tout l'univers, doit satisfaire le cercle entier des cheminements [44].

Du fait de cette prise de conscience, dit Jayaratha, le yogin, débordant de la plénitude de l'émerveillement de sa propre conscience (*svātmacamatkāra-pūrṇatayā*), pénètre tout l'univers (*viśvam idam āviśya*). Pur, car identifié au suprême sujet connaissant (*parapramātrekarūpatvāt*), il satisfera le cercle des cheminements, c'est-à-dire qu'il verra ceux-ci directement, restant empli de la saveur de la conscience de son propre soi (*svātmasaṃcittirasa-nirbharatayā*).

Abhinavagupta donne ici un sens spirituel qui n'a rien d'artificiel (*akṛtṛma*) aux éléments du culte dont il repousse les aspects grossiers qu'en forge l'imagination. Ainsi, quant au bain rituel :

116b-117a. Lorsque le feu de la Conscience — ce mangeur d'oblation — a jailli et que l'univers est enflammé et entièrement consumé, la plongée du corps dans les cendres [45] blanches, voilà ce que l'on nomme 'bain'.

Il s'agit de plonger dans le Soi le sujet limité, son corps et le reste ; ce n'est donc pas un bain externe, une immersion dans l'eau ni d'autres formes de purification, car selon un verset cité par Jayaratha : « S'il suffisait de se plonger dans l'eau pour se libérer, [pourquoi] les poissons ne seraient-ils pas libérés ? »

117b-118a. Celui qui a plongé dans le bain [véritable ou mystique] et dont toutes les divinités [les facultés sensorielles] sont satisfaites doit purifier parfaitement les niveaux du réel qui sont à l'origine du corps.

Si tout est *brahman*, quelle différence y a-t-il entre pur et impur ? A cette question Abhinavagupta répond :

43. *rasa*, saveur : cf. ch. 1, 118, note 50. Cf. ici *śl.* 38.

44. Les 6 *adhvan*.

45. Les cendres sont blanches, donc pures, dit Jayaratha, car elles n'ont plus aucun support (*upādhi*), elles sont sans existence empirique. Elles sont, dit-il, « de nature suprême, identique à celle du suprême Sujet conscient illimité ». De cet univers entièrement consumé ces cendres gardent cependant l'apparence subtile.

118b-119a. Est impure au plus haut point l'intelligence discriminatrice (*buddhi*) qui considère comme distincte de Śiva [ces niveaux du réel] qui, en fait, lui sont identiques, et la pureté consiste à broyer une telle pensée (*dhī*).

119b-120a. Ayant ainsi perçu son propre corps comme le réceptacle de la pure conscience et d'elle uniquement, toute division (*bheda*) étant évanouie, il se tient, tout-puissant, identique au Seigneur, au cœur de l'autonomie, pure conscience.

Quant au culte :

120b-121a. Tout ce qui réjouit l'esprit, par quelque faculté sensorielle que ce soit, mettant en harmonie la demeure resplendissante du *brahman* [la Conscience], tel est l'instrument qui convient au culte.

121b-122a. Le culte (*pūjā*) consiste, en effet, à unifier les torrents des modalités différenciées, qui s'identifient ainsi à la Conscience (*cit*) infinie et libre de Bhairava.

Ces modalités sont formes, saveurs, odeurs, etc., qui s'identifient à la Conscience, fusionnent en elle et avec son aide.

APPARITION DES ÉNERGIES DE LA ROUE DE LA CONSCIENCE

(*saṃviccakrodaya*)

Ayant expliqué l'inutilité du yoga et des rites extérieurs pour parvenir à l'identification à la Conscience infinie de Bhairava, Abhinavagupta, dans les *śloka* 122 à 181, va montrer comment se déploie la roue de l'énergie de la Conscience avec le mouvement des douze *Kālī*, et comment la pratique de cette roue libère des entraves en enracinant l'être humain dans la vibrante et toute puissante Réalité-Conscience [46].

122b-123. Ainsi, la Conscience même (*saṃvit*) se présente grâce à cette liberté comme double, interne et externe, [mais dans les deux cas] elle a pour essence la prise de conscience globale (*parāmarśa*), [celle-ci se manifestant en douze modalités en lesquelles tout est contenu].

124. En réalité, le soleil de la connaissance (*sūrya*) est fait de lune [objet connu, *soma*], laquelle n'est autre que l'univers entier. Dès lors, la

46. Sur le système des *Kālī*, voir *Hymnes aux Kālī*, pp. 41-94.

Conscience (*saṃvit*) est, du point de vue ultime, constituée par ces douze fonctions (*kalā*) [47].

La Conscience, du point de vue absolu, selon le commentaire, est identique au suprême Sujet qui englobe soleil et lune dont il constitue le lien. Les douze fonctions ou prises de conscience successives portent sur le domaine de la connaissance, et les douze mouvements des énergies divines (*kālī*) embrassent tout ce qui est le culte ou l'adoration véritable.

125. Par rapport à sa quadruple forme [émission, permanence, résorption et indicible état, la Conscience] se révèle perpétuellement dans le sujet connaissant, la connaissance, les moyens de connaissance et le domaine des organes, l'objet connu [48].

126. La Conscience (*saṃvit*), dans le premier cas [celui du sujet], se manifeste comme pure ; dans le cas de la connaissance, elle prend la forme de la parole [associée au *vikalpa*] et, dans celui des organes sensoriels, elle revêt l'aspect de la perception (*grahaṇa*) [49]. C'est pourquoi [il est dit] dans le Yogasaṃcāra :

[Le Yogasaṃcāratantra, dans la citation qui suit, compare les quatre cercles [50] (ou roues) de l'énergie à ceux du globe oculaire.]

127-129a. « O Souveraine des dieux ! dans le cercle blanc perceptible dans l'œil [51], deux cercles principaux : l'un à seize rayons, [celui de l'objet connu], correspond à la partie teintée de rouge au bord des paupières ; l'autre à douze rayons, [celui des moyens de connaissance], correspond à la partie blanche visible. Entre [la pupille noire] et la partie blanche, un autre cercle coloré, [à huit rayons, celui du sujet connaissant], [l'iris] qui participe au noir et au blanc. A l'intérieur se trouve un cercle à quatre rayons [celui de la connaissance résultante], cercle pur, noir comme s'il était tracé au collyre.

47. Ces fonctions, les *kalā*, sont les artisanes, les énergies parcellaires qui font surgir ou résorbent le différencié. Voir *Hymnes aux Kālī*, p. 86.

48. *mātṛ* ou *pramātṛ*, sujet connaissant ; *vijñāna*, *miti* ou *pramiti*, connaissance résultante ; *māna* ou *pramāṇa*, moyens de connaissance ; *meya* ou *prameya*, objet connu ou connaissable.

49. Pure conscience propre au sujet, en *vijñāna*, puis impure en tant que parole associée au *vikalpa*, au niveau des organes intellectuels, pensée, intellect ; elle n'est plus que saisie objective au niveau des organes sensoriels.

50. Ces quatre niveaux de la réalité sont dans l'ordre ascendant : le cercle ou la roue à seize rayons, roue du connaissable, *prameya*, ou de la lune, roue associée à l'ambroisie ; *kriyāśakti*, l'énergie d'activité s'y déploie ; c'est la roue de l'émanation. Le cercle ou la roue à douze rayons, roue de la connaissance, *pramāṇa*, ou du soleil, *sūrya* avec l'énergie cognitive, *jñānaśakti*. Le cercle ou la roue à huit rayons du sujet connaissant, *pramātṛ*, ou du feu, *agni*, avec l'énergie de volonté, *icchāśakti* : c'est la roue de la résorption. Enfin, la roue à quatre rayons ou connaissance résultante, *pramiti*. Cf. *Hymnes aux Kālī*, pp. 87-97.

51. Le texte sanskrit dit 'dans les deux yeux'. Pour faciliter la compréhension de ce passage difficile, nous disons 'dans l'œil', etc. ; nous ne suivons pas ici l'interprétation de Jayaratha qui nous semble contestable.

129b-130. « O Bien-aimée, dans les deux cercles faits d'*agni* et de *soma* [roues à huit et à seize rayons] fusionnent ces deux natures [le sujet et l'objet]. Ces deux roues s'unissent intimement, l'une s'ouvrant quand l'autre se ferme et inversement [52].

Grâce à la friction unifiante (*mithuna* = *saṃghaṭṭā*) de feu et de lune, de *pramātṛ* et de *prameya*, la Conscience plénière apparaît. L'union de feu et de lune s'effectue en un échange réciproque ; si les trois déesses — suprême, médiane et inférieure — ouvrent les yeux, *mātṛsadbhāva*, l'énergie ultime en laquelle elles fusionnent, ferme les siens.

131. « Tout comme en s'unissant [les organes sexuels] *liṅga* et *yoni* émettent l'ambroisie, ainsi de l'union de feu et de lune s'écoule [l'ambroisie, la suprême Conscience]. Aucun doute à cela [53].

Selon un verset cité par Jayaratha, « le terme *liṅga* désigne la cause de l'émission et de la résorption, lieu indestructible de toutes choses en raison, dit-on, de l'apparition et de la dissolution ».

Yoni est *māyā*, l'illusion, *liṅga* est le souverain doué de la quintuple activité. Unis, ils répandent, engendrent la création ; il en est ainsi de l'union des roues à huit et à seize rayons, sujet et objet.

132. « Si, dans la nuit, on pressure énergiquement ces deux roues [à seize et à huit rayons], fulgure une splendeur par-delà soleil [connaissance] et lune [connu]. Qui a vu cette suprême splendeur obtient la connaissance du Temps (*kālajñānam*).

Lorsque les roues à seize (*soma*) et à huit rayons (*agni*) sont pressurées afin d'en extraire le suc, l'univers, le sujet pénètre dans l'objet et inversement ; alors, dans la nuit, c'est-à-dire dans les activités mondaines de l'illusion, brille l'éclat du suprême Sujet 'par-delà lune et soleil', c'est-à-dire par-delà objet et moyens de connaissance.

Cette lumière (*prakāśa*), celle du suprême Sujet, est la connaissance du temps qui engendre le monde, et dont l'essence est Bhairava même, le Soi universel. Une telle pratique s'étend jusqu'à la vie sexuelle.

133. « Au-delà de ces deux roues du sujet et de l'objet se trouve, bien établie, une roue à mille rayons [54] et, de cette roue, surgit, dit-on ensuite, 'l'œuf de Brahmā'.

Cette roue est l'*anākhyacakra*, roue indicible de la connaissance universelle. Par *brahmāṇḍa* Abhinavagupta entend désigner les quatre sphères [ou œufs : *aṇḍa*] cosmiques, divisions de l'univers en quatre plans étagés, régentés respectivement par Īśvara, Rudra, Viṣṇu et Brahmā. Ce sont, en descendant, l'œuf de l'Energie (*śaktyaṇḍa*) correspondant aux purs *tattva* de

52. *saṃmīlana* et *unmīlana*, fermeture et ouverture des yeux ; tantôt le sujet désigne l'ouverture et l'objet, la fermeture, tantôt c'est l'inverse.

53. Cf. *La Kuṇḍalinī*, pp. 170-176, où sont traduits et commentés les *śloka* 131-144.

54. Le *sahasrāra*.

sadāśiva à *śuddhavidyā* ; celui de *māyā* (*tattva* de *māyā* à *puruṣa*) ; celui de *prakṛti* (*tattva* de *prakṛti* à *āp*, l'eau) ; enfin celui de la terre, *pṛthivī*, correspondant au seul *tattva* de terre. Tout le cosmos (au-dessous de Śakti) est ainsi englobé. Quadruple, 'l'œuf de Brahmā', fait d'énergie, d'illusion (*māyā*), de nature (*prakṛti*) et de terre (*pṛthivī*) représente ainsi l'univers entier [55].

134. « Quand la lune, [énergie active en ce monde], est enflammée par le feu [suprême sujet], elle libère le flot qu'elle contient, engendrant ainsi [non seulement], un univers identique pour tous, mais encore un monde infiniment varié, propre à chacun.

135-136. « De tous côtés et de toutes manières, à partir des roues à seize et à douze rayons, la lune (*soma*) répand son flot de suprême ambroisie sur les autres roues, à huit rayons, etc., jusqu'à ce qu'elle parvienne à la quintuple roue. Tout cela est bu à nouveau avec grande satisfaction [par le sujet qui se révèle comme] cygne étincelant de blancheur, se disant '*haṃsa, haṃsa,* cela je le suis'.

La quintuple roue est celle du corps aux organes subtils. Comme il s'agit de la roue de la résorption, celle du sujet, tout s'intériorise à nouveau ; et, contrairement à ce qu'on attend, la résorption engendre la plus grande des joies. Buvant encore et encore l'univers, à volonté, le résorbant en lui-même, le sujet connaissant ayant pris conscience de son identité à l'univers se manifeste comme suprême Sujet, que symbolise toujours le cygne immaculé.

haṃsa est célébré dans certaines Upaniṣad pour deux raisons : le cygne est habile à extraire d'un mélange d'eau et de lait, uniquement le lait ; et la formule *haṃsa* a pour sens *aham-sa*, 'je [suis] cela'. Mais ici *haṃsa* fait surtout allusion à l'ascension du souffle, *haṃsoccāra*, pratique par laquelle la *kuṇḍalinī* s'élève dans la voie du milieu quand inspiration et expiration agissent de concert, selon un rythme spontané et ininterrompu, *ha* étant le souffle inspiré et *sa* le souffle expiré. Ces deux souffles, fusionnant en un point central, le *bindu Ṃ*, composent le *mantra* par excellence, *haṃsa*. Il ne s'agit pas ici de la pratique ordinaire du souffle, le *prāṇāyāma*, ni même de celle concernant le souffle inspiré et expiré en état d'équilibre, mais de celle des voies supérieures de l'énergie intériorisée et de la fusion de la subjectivité et de l'objectivité (*ahaṃtā-idaṃtā*).

En conséquence, la roue du sujet est intérieurement à la fois émettrice et résorbatrice. *soma* est énergie d'activité et sa propre moelle (*sāra*) s'écoule à l'extérieur sur les organes sensoriels et intellectuels.

137-138. « Qu'on en ait une seule fois la révélation, et plus jamais on ne sera pollué par mérite et démérite. Grâce à l'ambroisie fluant du *soma*, l'Omniprésent [56] s'étant alors associé à des modalités changeantes

55. Cf. *Le Paramārthasāra* : introduction, pp. 28 sq., texte, p. 64.
56. Ou suprême Śiva.

dans la roue à cinq rayons [le corps fait de cinq éléments] se répand dans les roues cachées à triple rayon et saveur. De ces roues cachées le monde naît et il s'y dissout par son libre jeu.

La triple saveur ou les trois *rasa* sont l'eau qui se meut à gauche dans le corps, le sperme au centre, et le sang à droite ; les trois rayons sont les trois principales *nāḍi* : *idā, piṅgalā, suṣumnā.*

139. « C'est là que réside la béatitude pour tous, là encore que celui qui s'y adonne est [un vrai] *brahmacārin*, c'est là enfin que sont obtenues aussi bien l'efficience que la libération.

Le sujet déverse maintenant son intime essence sous forme de vie extériorisée durant l'union sexuelle à laquelle ces versets font allusion. La roue ésotérique part du *janmasthāna,* lieu de la naissance ; dirigée vers l'extérieur, elle tend à émettre, on la qualifie donc d'*ekavīrā,* 'héroïne solitaire', afin de souligner sa fonction créatrice. L'union des deux roues, de trois rayons chacune, forme une roue à six rayons constituant *yāmala*, le couple.

L'efficience, *siddhi* ou félicité en ce monde, n'est pas seulement plaisir sexuel, mais repos en son propre soi, et donc liberté. Autrement dit, celui qui recherche le *brahman* et sa félicité découvre intérieurement, durant le *samādhi*, la roue cachée.

140. « Puis, à nouveau, par-delà [cette roue], il accède au domaine du *brahman* ; là, feu et lune, étant en harmonie, sont émis par le Soi et dans le Soi [par eux-mêmes et en eux-mêmes].

Par-delà la roue de la naissance, le centre inférieur, et à travers les stades de l'énergie de l'omnipénétrante (*vyāpinī*) [57], à mesure que le souffle *udāna* s'élevant progressivement parvient au centre supérieur, le *dvādaśānta,* le yogin réside dans l'état de *brahman,* où se fondent harmonieusement subjectivité et objectivité. C'est là seulement qu'il doit déposer le germe créateur apte à engendrer l'univers. Grâce à la formule *haṃsa*, cygne ou souffle subtil, intériorité et extériorité se manifestent par elles-mêmes, en elles-mêmes et dans le Soi, sur la propre paroi duquel l'univers se reflète. Mais que leur équilibre se rompe au profit de *soma*, l'objectivité, et le monde préalablement engendré à l'intérieur se manifeste à l'extérieur.

141-142. « Lorsque la lune qui y réside est enflammée [par le feu, le sujet], elle s'établit d'une double manière dans les jambes. Que le feu fasse tomber [la lune] et, à l'instant même, celle-ci répand clairement son ambroisie dans les chevilles, les genoux et autres articulations. Cette énergie à la fois bien enflammée par le soleil (*arka*) de l'énergie lovée (*kuṭilā*), [la connaissance], et encore et encore chauffée (*stāpitā*) [par le feu, le sujet connaissant], émet la succession des cinq rayons, etc.

57. *vyāpinī* est une des étapes de l'énoncé (*uccāra*) de *OṂ*. Cf. VBh pp 48-51 et 82-84.

Kuṭilā, la lovée, est *prāṇakuṇḍalinī*, l'énergie du souffle ascendant ; elle est faite de *soma*, d'énergie d'activité. Quant à la double manière ou double mouvement : « C'est l'énergie qui se manifeste d'abord par la flamme de *kuṭilā* dans les jambes. Puis elle manifeste le corps, les cinq éléments, à savoir l'ensemble des choses extérieures. *Śakti* est enflammée quand elle brille à l'extérieur ». Ce verset obscur concerne la pratique sexuelle, le *kramacārya*, fait de telle sorte que la *kuṇḍalinī* s'élève. C'est le moyen de parvenir à la *kramamudrā* en versant de manière répétée l'énergie objective dans l'énergie subjective et inversement pour qu'elles s'interpénètrent et fusionnent.

A cette fin, le connaissable, *soma*, doit être enflammé par le soleil [la connaissance] et par le feu [le sujet connaissant] ; *soma* engendre alors la vie universelle et, au niveau de *kramacārya*, la vie individuelle.

143. « Qu'on discerne aussi ce [processus] dans les organes des sens comme l'ouïe et dans la sphère des organes moteurs jusqu'aux pieds, à partir du gros orteil jusqu'à la vision de l'œuf de Brahmā.

D'après la glose, « l'œuf de Brahmā » désigne ici le *brahmarandhra*. Il s'agit donc de la montée de l'énergie cosmique avec le monde qu'elle contient, des pieds jusqu'à la tête.

144. « Qui l'ignore n'est pas un yogin. Qui le sait devient maître de l'univers. Celui-ci, identique au Seigneur resplendissant, est ainsi perçu par les dieux, Brahmā, etc. » [58]

145-146a. La signification de ces versets se ramène à découvrir en chaque organe la quadruple succession. Et cette succession fait apparaître douze modalités. Cela n'est pas dit expressément, car c'est extrêmement secret.

La conscience est donc dite duodécuple : ce sont douze rayons formés par quatre aspects : émanation, permanence, résorption et indicible état, que l'on retrouve dans chacune des trois sphères : connaissant, connaissance et connu (*mātṛ*, *māna* et *meya*).

146b. Dans le *prameya* même, la déesse demeure sous une forme duodécuple : douze mois, douze signes du zodiaque, [douze voyelles, douze énergies, douze largeurs de doigt], etc.

Ce n'est donc pas seulement dans le *pramāṇa* que la divine conscience revêt douze aspects [59].

147. Ainsi cette Conscience, ayant un double aspect, intérieur et extérieur, en se manifestant elle-même fait apparaître là, [c'est-à-dire en elle-même], ce qui paraît autre qu'elle.

58. On pourrait aussi traduire : perçu sous l'aspect de dieux comme le dieu Brahmā, etc. Celui-ci flamboyant est perçu comme identique au Seigneur. Ici finit la citation du Yogasaṃcāratantra.

59. Voir les douze *kālī*, ici p. 231.

LES *KĀLĪ*

Les quatre premières *kālī* se situent au niveau du sensible, en pleine sphère du connaissable (*prameya*). Au moment d'émettre le monde pour révéler sa nature au cours des douze mouvements de la roue à douze rayons, *kālī* se manifeste sous forme de l'énergie créatrice : *Sṛṣṭikālī*. Cette première des énergies est prête à jaillir de la suprême Conscience (*sṛṣṭi* en *prameya*).

148. Ainsi, à l'origine, cette pure [Conscience] désirant se manifester de la sorte suscite (*kalayate*) la création. Les āgamas la nomment [alors] Déesse [de l'émission].

On l'appelle donc 'incitatrice'. Comme Abhinavagupta le dit plus loin (*śl.* 173-175), *KAL* doit être pris ici au sens de *kṣepa*, projection, c'est-à-dire différenciation, manifestation du réel. Ainsi *Sṛṣṭikālī* est l'originelle, pure de toute détermination, chargée des richesses naissantes, elle, la toujours recommençante. D'après Jayaratha, « elle a conscience des choses de façon globale, en un premier linéament de l'extériorité ».

Jayaratha cite ici, comme pour chacune des *kālī*, une strophe du Pañcaśatika et une strophe du Kramastotra.

C'est en ces termes que le Pañcaśatika célèbre la première des *kālī* :

« Source de la formule (le Je), elle a forme de vide, elle se tient dans le vide, elle est dépourvue de vide. Totalité et libre de tout, c'est elle qui dans l'univers entier fait disparaître l'émission créatrice. Cette artisane, gloire universelle, apte à produire les objets de la création, quand elle accède intérieurement au repos, on la connaît comme l'énergie créatrice, *Sṛṣṭikālī*. »

Quant au Kramastotra :

« Semblable à une vague pleine de félicité [qui flue et reflue] dans l'océan de l'énergie cosmique et jouit en son intime profondeur à la fois [de l'éclosion de l'univers] quand elle ouvre les yeux et [de sa disparition] quand elle les ferme, celle qui repose latente dans le réceptacle indifférencié du monde sensible, cette énergie créatrice, perpétuellement, je la salue ! »

Sṛṣṭikālī a donc pour essence le surgissement, l'émission. Quant à la permanence dans le domaine sensible (*sthiti* en *prameya*), c'est le trait distinctif de *Raktakālī*, l'énergie colorée :

149. Lorsqu'elle est tournée vers l'extérieur avec la roue de ses propres activités [ou organes], elle donne la coloration aux aspects [de la Réalité] précédemment manifestés. Ainsi prend-elle une connaissance (*kalayanti*) intense [de l'ensemble des choses].

Le commentaire ajoute que le suprême Sujet conscient choisit en toute liberté de séjourner à l'étape des moyens de connaissance (*pramāṇa*) ; ses organes sensoriels étant bien ouverts — les yeux aptes à percevoir les formes et les couleurs, les oreilles, les sons —, il a conscience d'être coloré par les choses qu'il perçoit lui-même de façon vive, intuitive et sans dualité (*avi-

kalpa). Si la conscience ne résidait pas dans la connaissance et ses moyens d'appréhender le monde extérieur, elle ne pourrait saisir clairement l'objectivité. Le sujet n'étant pas directement affecté par l'objet, les organes des sens doivent servir d'intermédiaires. *KAL*, ici, est pris dans le sens de *jñāna* [60], connaissance qui saisit l'indifférencié à partir du différencié.

Le Pañcaśatika chante :

« Elle ne peut être appréhendée par l'œil et ne réside pas dans l'ensemble des organes sensoriels. Exempte de qualités, sans moi, elle colore le cercle du monde. Celle en qui cette artisane a surgi, qu'on la connaisse comme l'Energie colorée ou la Ravie, *Raktakālī* ».

Et le Kramastotra dit l'ivresse de celle qu'exalte le vin de l'univers :

« Ardente à boire à l'aide des héros et de la ronde des Mères, le nectar de sang très joyeusement offert, elle se colore quand la dissolution a pris fin. Je la salue, Kālī-la-Rouge ou la Ravie [61] qui a pour forme l'univers ! »

Au niveau du sensible *Sthitināśakālī*, énergie destructrice de la permanence (*saṃhāra* en *prameya*), absorbe l'existence précédente :

150. Lorsque, désireuse, par goût de sa propre intériorité, de résorber en elle-même l'existence permanente, elle effectue la destruction (*kalayantī*) de la permanence, on la nomme [donc telle].

A savoir *Sthitināśakālī*, énergie qui met fin à la permanence (*sthiti*). *KAL* pouvant avoir le sens d'emporter, chasser, peut dans le dénominatif *kalayantī* ou dans le nom *kālī* être considéré comme suggérant la résorption.

Sous l'attrait de sa propre félicité, la suprême Conscience aspire à rassembler en elle les choses perçues et à s'intérioriser pour mieux jouir du repos en soi-même. Dès lors, elle se détourne de la chose durable, se disant : « la chose est connue par moi ». Ce domaine se rattache donc à celui de la connaissance définitive (*pramiti*) quand elle prend conscience que se résorbe dans le Soi indifférencié tout le manifesté dont l'énergie colorée subissait l'influence.

Le Kramastotra :

« Se tenant au milieu du va-et-vient, au centre où s'unifient les mouvements de la roue du souffle qui a fait sien le couple ailé [62], par sa flamme le Très pur s'est couché à l'horizon. Je salue la Bien-Apaisée, l'énergie destructrice de l'existence. »

Quant au Pañcaśatika :

« Riant à gorge déployée, l'humaine [63], correspondant à la centième partie de la pointe d'un cheveu [64], c'est elle l'existence permanente qui,

60. Il ne faut pas confondre *pramāṇa*, critères, moyens de connaissance, avec *jñāna* ; *pramāṇa* se situe dans la hiérarchie des domaines de la réalité après *pramātṛ*, le sujet connaissant, et avant *prameya*, l'objet connu, tandis que *jñāna* relève de la grande triplicité : *icchā, jñāna, kriyā*.

61. L'énergie colorée, *rakta,* donne et reçoit la couleur. Sur le sens du terme, voir : *Hymnes aux Kālī*, pp. 160-161.

62. Les souffles *prāṇa* et *apāna* font converger les conduits grossiers et subtils de la roue des souffles vers le centre grâce à la force de leurs ailes.

63. Śiva parvenu à l'état individuel.

64. C'est la *kuṇḍalinī* qui est ainsi désignée.

dit-on, se trouve dans tous les corps, elle, la cause de la création. Mais celle dont elle a surgi et en qui cette déesse à nouveau se dissout, sache, puissant Seigneur, Dieu souverain des dieux, qu'elle est l'énergie de l'Existence. »

Yamakālī, énergie du doute mortel, concerne l'état indicible relatif à la sphère du monde sensible : *anākhya* du *prameya*. Deux phases caractérisent cet état relatif à l'activité, le vide dans lequel les doutes se cristallisent et l'indicible dans lequel ils fondent :

151. Puis, quand la saveur de la résorption [atteint] sa plénitude, spontanément, à l'égard d'une portion engendrée, la [Conscience] pose à nouveau un obstacle : le doute dont l'essence est dualité, *yama* [65], mais elle le résorbe aussi.

La saveur est celle du sujet limité quand la résorption parvient à son terme. Au moment de pénétrer en sa propre essence, ce sujet, usant de sa liberté, s'y refuse et dresse un obstacle sous forme de doute ou d'option (*vikalpa*) : dois-je faire ceci ou cela ? D'où le sens de *saṃkhyāna*, dénombrement, évaluation, dans lequel on peut alors prendre *KAL*, le *vikalpa* se révélant par la plus extrême des différenciations et en toute sa particularité. Le doute se produit dans la portion extériorisée qui va disparaître entièrement et que l'énergie consciente ressuscite pour mieux la dissoudre.

Le Pañcaśatika s'exprime ainsi :

« Se tenant dans l'essence qui a pour forme [le doute] mortel, elle atteint l'essence par-delà [cette] forme. Celle en qui cette artisane se dissout, on l'appelle l'énergie qui [suscite et élimine] le doute (*yama*). »

Et le Kramastotra :

« Le restricteur [régit] l'option restrictive dont la restriction consiste à pressurer toutes les choses pour en extraire [la Conscience] en vue de restreindre l'univers ; Celle qui, dans sa passion [pour le jeu de l'apparition et] pour le grand engloutissement, extrait et tire à soi l'essence de ce (restricteur), *Kālī*-l'extrayeuse, c'est elle que je salue [66]. »

Les quatre *kālī* suivantes, qui cherchent à détruire l'aspect objectif et extérieur des instruments du connaître, se situent dans le domaine de la connaissance, *jñāna*, où volonté et activité sont résorbées. *Saṃhārakālī*, dite la résorbante, se révèle donc sous l'aspect du *pramāṇa*, *sṛṣṭi* en *pramāṇa* :

152. Ayant résorbé le doute dans le cercle de toutes les choses à l'exception de ce qui est objet de doute, c'est elle qui effectue (*kalayati*) vraiment la résorption grâce à la dissolution dans le feu de son propre Soi.

On donne ici à *KAL* le sens de *jñāna*.

A la manière d'un feu qui consume son combustible, la suprême énergie consciente essentiellement résorbatrice fait sienne l'objectivité qu'elle perçoit comme identique à Śiva. C'est ce que souligne le Pañcaśatika :

65. *yamo vikalpaḥ*, écrit Jarayatha (p. 164). Les règles relevant de la dualité conceptuelle et prescrivant parfois des choses opposées engendrent le doute. *vikalpa* est option, donc occasion de douter.

66. Jeu de mot sur *yam-*, restreindre et gouverner, qui revient à quatre reprises.

« L'impétueuse énergie au teint éclatant, ardente à dévorer l'ambroisie, libre du devenir et du non-devenir, ayant pour forme la résorption universelle, celle où elle parvient à se dissoudre, c'est l'énergie résorbatrice. »

Quant au Kramastotra :

« Sans pensée, infinie, matrice universelle, elle ferme les yeux en résorbant les choses afin de surgir à nouveau pleinement existante, elle, l'éternellement surgissante. Je salue *Kālī*-la-Résorbatrice toute vide et toute joyeuse ! »

Lorsque le *pramāṇa* surgit, l'objet est vu et disparaît. On objecte : comment peut-on voir en l'absence du *prameya* ? Abhinavagupta répond :

153. Quand [la Déesse] prend réellement conscience de cette résorption des choses en elle-même comme d'une complète annihilation, brille alors [en elle la pensée] « Je les ai englouties ».

Lorsque les choses vues sous l'angle externe disparaissent et que s'établit la connaissance, on reconnaît : « Cet ensemble de choses se manifeste en moi, par moi et comme non différent de moi. Ce n'est donc que ma connaissance. »

Energie résorbatrice de la mort, *Mṛtyukālī* abolit le temps destructeur, dissout la mort, à savoir tout ce qui est de l'ordre de la temporalité, et se rattache, de ce fait, à la connaissance et à sa permanence : *sthiti* en *pramāṇa*.

154. Le conditionnement [67] [des choses différenciées] à résorber, ayant pour nature propre et spécifique cette conscience [dite de mort], s'évanouit dans la très pure essence consciente libre de toute condition.

L'activité de *Mṛtyukālī* relève ici du sens de *jñāna* donné à *KAL* (*śl.* 152, 173). Si l'agent du moi est dissous en tant qu'objet, la connaissance de ce moi demeure. En mettant un terme à cette connaissance, *Mṛtyukālī* absorbe l'agent arrogant du moi qui s'approprie l'expérience, et elle opère un retour à l'indifférencié ; les organes deviennent de pures énergies, l'énergie du corps étant totalement unifiée par la montée de la *kuṇḍalinī*, comme le suggère le Pañcaśatika :

« Appelée *OṂ*, cette maîtresse du Corps [68] frappe jusqu'à l'extermination la mort et le temps destructeur. Sa fonction de temps et de mort s'insère dans le corps individuel. Il faut alors la connaître comme l'énergie qui détruit la mort, ô Śiva, époux de la fille des montagnes ! »

Pour le Kramastotra, *Mṛtyukālī* est celle qui dévore l'orgueil démiurgique qui s'exalte en contemplant ses possessions :

« Conscience dévorante par laquelle est engloutie la Mort, orgueil démesuré qui provient de l'heureuse excitation s'étendant à toutes les activités du moi quand il se dit : 'c'est à moi' ! Energie destructrice de [cette] Mort et qui surgit intemporelle, c'est elle que je salue ! »

67. *upādhi* : ce qui conditionne la conscience, ce sont les impressions, les résidus inconscients. Cf. chapitre 3, *śl.* 117.

68. *Kuleśāni* : probablement l'énergie totale et unifiée du corps à l'issue de la montée de la *kuṇḍalinī* suggérée par *OṂ*, syllabe mystique. Cf. VBh., Introduction, pp. 48-51 et pp. 168-169.

Mṛtyukālī dissout l'orgueil du moi et la mort qu'il engendre et, grâce à cette résorbatrice de la mort, s'établit la connaissance mystique qui se substitue à celle du moi limité.

Rudrakālī, énergie qui coagule et qui dissout, appelée aussi *Bhadrakālī*, a pour fonction une résorption relative au cercle de la connaissance : *saṃhāra* en *pramāṇa*.

155-156. Bien que le flot des choses ait été annihilé, il arrive pourtant que cette même [énergie éminente] coagule alors quelque modalité particulière qui demeure encore sous forme de traces résiduelles [d'actes passés], de doute [à leur sujet], et, selon que ces traces sont bonnes ou mauvaises, elle engendrera un résultat agréable ou non [69]. Et ce doute se situe au début ou à la fin de l'expérience.

157. Même si 'l'autre' [ce qui n'est pas la parfaite conscience] a été coagulé, cette [énergie] néanmoins le fait fondre [à nouveau], tout comme par des actes expiatoires [on annule] des actes [coupables] tels que celui de tuer un brahmane.

Le commentaire cite une stance du Kramasadbhāva : « Lorsque, la résorption touchant à sa fin, ce tout et ce non-tout disparaissent engloutis à l'intérieur de la [*kuṇḍalinī*] aux sourcils froncés, c'est alors que la Conscience vibrante, remplie du nectar de l'illumination et que rien ne trouble, déverse ce millier de rayons, puis les boit énergiquement. Celle en qui cette artisane repose, c'est elle que l'on connaît sous le nom de *Rudrakālī.* »

Selon le Pañcaśatika :

« Paisiblement établie dans le va-et-vient, contemplatrice du suprême Eveil, libre de l'impureté de l'illusion, elle se complaît à l'ambroisie de la connaissance suprême. Bénéfique à l'égard du monde entier, elle est Rudrā qui confère le bonheur de Rudra. Celle-là même où cette artisane s'apaise, on la connaît comme *Rudrakālī*, la Bénéfique (*bhadrā*), car elle fait obtenir le bonheur en dissolvant (*dra*) le différencié (*bheda=bha*). »

Comme le Kramasadbhāva, le Kramastotra chante la puissance résorbatrice universelle de *Saṃhārakuṇḍalinī* qui, d'un froncement de sourcil, détruit le devenir rétracté en elle-même :

« Par la flamme de son infinie puissance, elle avale l'univers en roulant les yeux avec un furieux froncement de sourcils qui met un terme au devenir comme au moment de l'extermination à la fin du grand cycle cosmique. Je la salue, cette pure *Bhadrakālī*-la-Bénéfique ! »

158. Ainsi la conscience dynamique agit (*KAL*) en coagulant et en faisant fondre : tout comme elle fait fondre, de même coagule-t-elle.

KAL doit s'entendre ici, selon l'interprétation traditionnelle, comme ayant le sens de *jñāna*, connaissance, car la conscience résorbe les choses variées en extrayant du différencié l'essence indifférenciée. A travers les

69. Cf. *Hymnes aux Kālī*, p. 172, note 1.

activités de coagulation et de fonte, le pur sujet perçoit uniquement le jeu des divines énergies qui, leur tâche achevée, font apparaître et disparaître à leur gré le multiple devenir.

Mārtaṇḍakālī, énergie résorbatrice du soleil [70], ou des organes cognitifs et de leur saveur, se caractérise par l'indicible relatif à la connaissance : *anākhya* en *pramāṇa*.

159. De cette manière, bien qu'elle ait joui parfaitement de l'objet même de l'expérience, elle résorbe également les instruments de cette [expérience] et, [sous sa forme d'agent du moi], elle opère (*kalayate*) en elle-même l'absorption de ces douze [organes].

KAL prend donc ici le sens de *nāda* qui remplace désormais *jñāna*, activité consciente qui s'achève dans la résonance indifférenciée, *nāda*, subsistant à la disparition du différencié ; l'impression d'avoir accompli une tâche se dissout dans l'indifférenciation, par-delà *vikalpa* et *nirvikalpa*.

160. Cet ensemble fait de douze organes d'action et de connaissance, dont l'intelligence est le dernier, consiste en soleil, puisqu'il est la lumière qui se manifeste en objets différenciés.

Mais il existerait un treizième organe, l'*ahaṃkāra* : « celui qui fait 'je' », c'est-à-dire ce qui fait que l'être limité se pose en sujet individuel. Abhinavagupta explique donc :

161. L'agent du moi (*ahaṃkāra*) est un organe productif du seul sentiment du moi, sa manière d'appréhender n'est pas circonscrite ; cet [ensemble d'organes] peut donc s'y résorber.

162. Il en est dans ce cas comme pour les instruments séparés [de notre corps] : épée, lien et autres, qui se fondent ou se ramènent [en dernière analyse] aux [organes] non séparés [de nous que sont] les mains, etc., [qui les utilisent].

Tout comme la main reste la même, en vérité, quelles que soient ses différentes activités, manier le glaive, lier etc., ainsi en est-il pour l'opération de l'agent du moi à l'égard de ses instruments variés qui reposent en lui.

163. Il s'ensuit que la Déesse-Conscience, de par sa propre autonomie, fait spontanément disparaître, dans l'agent du moi limité (*ahaṃkṛta*) qui est *kalpita*, le cercle solaire de l'ensemble des organes [d'action et de connaissance].

70. Le soleil est considéré comme ayant douze *kalā*. D'où le nom de *Mārtaṇḍakālī*, *Mārtaṇḍa* étant un nom du soleil appliqué à l'énergie qui résorbe les douze instruments de connaissance : cinq organes d'action, cinq de perception, auxquels s'ajoutent la pensée discursive, *manas*, et l'intelligence discriminatrice, *buddhi*. Ces modalités du connaître appartiennent au sujet limité.

L'agent du moi, récepteur et organisateur de tous les organes, échappe à leur limitation. Ne dit-il pas : 'je vois, j'entends', simultanément, alors que chaque organe saisit uniquement son objet propre et d'une façon limitée. Comme la main par rapport à ses diverses activités, l'agent du moi possède des activités variées, saisit tout objet à quelque organe qu'il appartienne. Intelligence et sens reposent donc en lui.

Selon le Kramastotra :

« Pour consumer l'activité temporelle, elle absorbe la roue puissante de l'oiseau-soleil comme [la flamme] boit un papillon de nuit. Elle met un terme à toutes les saveurs. Je m'incline constamment devant cette *Mārtaṇḍakālī*, énergie résorbatrice du soleil ! »

Comment les organes actifs, sensoriels, et cognitifs se perdent-ils dans l'*ahaṃkāra* ?

Le Pañcaśatika suggère la réponse :

« Dépassant le domaine du *brahman*-son et transcendant les trente-six [catégories], aussi bien que la nonuple [division des phonèmes] [71] jaillie du morcellement de l'œuf cosmique de Brahmā, immuable Beauté d'essence solaire, celle en qui cette artisane se dissout, on l'appelle [l'Energie] solaire (*mārtaṇḍī*). »

Avec *Paramārkakālī*, énergie résorbatrice de l'agent du moi, se révèle à nouveau l'énergie créatrice, mais relative au Sujet connaissant : *sṛṣṭi* en *pramātṛ* [72].

164. Et lui-même, très haut soleil proche de sa plénitude, ce treizième [instrument de connaissance], du fait qu'il est un organe par nature, se résorbe clairement, lui aussi, dans le sujet agissant (*kartṛ*).

Si ce soleil, l'*ahaṃkāra*, est presque plein (*pūrṇakalpa*), c'est qu'il a assimilé les douze instruments de connaissance et qu'il tend à l'état de pur Sujet.

165-167. On déclare que cet agent (*kartā*) est double selon qu'il est déterminé ou non déterminé. Déterminé, il est limité par le corps, l'intelligence et d'autres causes. Les traités le désignent par le terme *kālāgnirudra* : *kāla*, Temps, car le temps détermine et limite ; *agni*, feu, qui s'y associe, d'où son nom de sujet qui expérimente (*bhoktṛ*) ; et *rudra*, maître, car en coagulant et en liquéfiant il compose et décompose le devenir. Il n'échappe [pourtant] pas à la servitude. [En lui] l'agent du moi limité se dissout complètement.

D'après Jayaratha, il s'agit ici du sujet connaissant limité (*pramātṛ*), uni au corps et aux organes, soumis au temps et devenu un sujet qui expéri-

71. Il y a une nonuple division en neuf *varga* si on ajoute *KṢA* aux voyelles, consonnes, semi-voyelles et sifflantes. Cf. chapitre 3.

72. Comme la cinquième *kālī* au seuil de la connaissance, elle unifie en elle-même les moyens de connaissance, mais définitivement cette fois. Comme la première des *kālī*, la créatrice, elle est feu (*paramārka*) et flamme (*bhargaśikhā*) apaisés et si, elle aussi, émet et résorbe, ce n'est plus le connaissable, mais ce sont les rayons de la connaissance.

mente ; *KAL* a le sens de *nāda,* ultime résonance indifférenciée. Le Kramastotra chante cette *kālī* en ces termes :

« *Bhargaśikhā* [73], flamme aiguë de Śiva, telle une flamme qui s'éteint dans la Splendeur apaisée où les douze soleils se sont couchés et levés ; Celle en qui son éclat disparaît, je la célèbre, l'Energie infinie qui absorbe le suprême rayon de lumière ! »

Et le Pañcaśatika :

« Seule et absolument unique, Héroïne solitaire, très subtile, dépourvue de subtilité, Essence du supérieur et de l'inférieur, elle a ses assises dans le domaine du Soi suprême. Celle en qui cette artisane, sous sa forme la plus élevée, se dissout complètement, qu'on connaisse cette énergie comme [la résorbatrice] du très haut rayon solaire, ô Śiva, qui de cendres ornes Ton corps ! »

Grâce à *Kālāgnirudrakālī*, énergie qui résorbe le sujet limité, ce dernier va reconnaître son essence permanente de suprême Sujet illimité nommé Bhairava : *sthiti* en *pramāṇa.*

168. Mais cet [agent lui-même], en raison de son activité limitée, [doit] se dissoudre dans [le suprême Sujet appelé] Mahākāla [Śiva ou le Temps indivis], qui consiste en [la conscience] de 'Je' et de 'ceci' (*ahamidam*) bien épanouis, et [qu'on célèbre parce qu'il] fait de l'univers entier une unité indifférenciée.

C'est ici la disparition complète du différencié dans la résonance première (*nāda*). L'énergie dite *kālāgnirudra* qui engloutit le sujet limité est prise de conscience du 'Je' (*pūrṇāhamvimarśa*) quand l'extériorité s'apaise dans l'intériorité. 'Je' et 'ceci' sont dits 'bien épanouis' car selon un verset :

« Le temps, sous forme de Bhairava, émet le monde, de la cause primordiale jusqu'au vermisseau. »

Une touche de pure connaissance (*pramiti*) est à signaler puisque le Sujet universel, ayant réalisé son identité au tout, est apte à se détourner de l'univers.

D'après le Pañcaśatika :

« Dispensatrice des faveurs, omniforme, par-delà les qualités, suprême artisane, silencieuse, elle est à la fois dépourvue de sonorité et bruissante de cris, toujours ardente à dévorer le feu du temps, sans maux, sans modalité. Celle en qui elle repose en toute évidence, il faut la connaître, ô adoré des dieux, comme l'énergie qui résorbe l'effroyable feu du temps destructeur, *Kālāgnirudrakālī* ! »

Quant au Kramastotra :

« L'effroyable feu du temps destructeur a embrasé et dévoré le carquois de flèches ignées [74] [sous forme] de roue solaire en surmontant la succession temporelle ; Celle en qui il se dissout, je la célèbre comme l'énergie résorbatrice du feu temporel ! »

73. *Bharga* étant un nom de Śiva et *śikhā* désignant la pointe de la flamme.

74. Il s'agit du sujet encore limité, mais par-delà les organes et le moi, et que dévore la présente *kālī*.

Grâce à un processus d'intensification, dit de maturation hâtive (*haṭhapākakrama*), *Mahākālakālī*, énergie qui engloutit le Sujet universel, se caractérise par la résorption relative au sujet : *saṃhāra* en *pramātṛ*.

169. En cette conscience de son propre Soi [qui a englouti le sujet limité], le Seigneur omniprésent déclare : 'tout ceci, je le suis', et la Conscience se manifeste comme un épanouissement.

170. Et bien que sa plénitude soit parfaite, car elle est éprise [et imprégnée] de la jouissance [suprême] de toutes les choses résidant en elle-même et pénétrées d'une même réalité, elle se dissout dans le domaine (*dhāman*) indifférencié (*akula*) [75].

La glose cite à ce propos une stance célèbre d'Utpaladeva :

« Parce qu'il a parfaitement reconnu : 'toute cette glorieuse efficience est mienne' et puisque le Soi est identique au Tout, il jouit d'une puissance souveraine même si continuent à déferler les pensées dualisantes. » [76]

Telle est l'omniprésence de cette énergie experte à savourer le sujet limité. Le monde, unifié par elle, s'identifie au suprême Sujet à l'intérieur de cette pleine conscience de Soi, la résorption du sujet ne pouvant avoir lieu à ce stade qu'en *akula*, domaine indifférencié du 'Je' absolu, libre de toute objectivité, d'où la strophe extraite d'un Kālīstotra, sans doute perdu, que cite Jayaratha :

« Victoire au domaine éminent de *Kālī* que glorifie au plus haut point la Lumière consciente ! Immuable, indifférencié, illimité, c'est en lui que cessent tous les remous de la discrimination entre le bien et le mal ».

Notons une touche de pure connaissance (*pramiti*) quand il est constaté que tout ce qui revêtait l'aspect d'un univers objectif n'est autre que le 'Je' (*aham*), le 'ceci' étant totalement assimilé par lui. En conséquence, Jayaratha précise à propos de cette *kālī* : « Elle repose en la prise de conscience du 'Je', ce ravissement du repos en soi-même ».

De son côté, le Kramastotra se réfère en ces termes à la *Mahākālakālī* :

« Au champ de crémation où de nuit se dissolvent les grands éléments, elle engloutit le Temps puissant ainsi que l'assemblée formant la ronde des énergies qui volent dans le ciel, dans l'espace. Je rends hommage à l'inconcevable *Kālī* semblable au feu attisé par le vent ! »

Quant au Pañcaśatika :

« Flamboyante de vérité, puissamment irradiante, pareille à des millions de soleils, non contaminée par [quelque] fonction, toute prête à exercer son activité [destructrice] du temps, celle en qui elle parvient à se dissoudre, on l'appelle l'énergie résorbatrice du Temps indivis, *Kālakālī*.

Mahābhairavacaṇḍograghorakālī, Conscience absolue, « établit toute l'objectivité différenciée en sa propre essence indifférenciée ». *KAL* prend donc ici le sens de *gati*. Dans le domaine du 'Je' absolu (*akula*), sujet, objet, la connaissance et ses moyens sont identiques à la pure Conscience, s'y

75. Cf. ch. 3, *śl*. 67.
76. Cf. ĪPK 4. 12.

révélant en tant que saveur unique et d'une manière inexprimable ; il s'agit de l'indicible relatif au cercle du sujet : *anākhya* en *pramātṛ*.

171. L'ensemble des sujets connaissants, le flot des moyens de connaissance et la connaissance [elle-même] qui se manifestent d'innombrables façons, enfin le flot des objets connus, tout cela n'est plus ici [en *akula*] que Conscience.

172.-173a. C'est elle la suprême souveraine, l'autonomie inconditionnée de la conscience de soi, support d'une telle variété d'aspects, les opérations (*kalana*) qui viennent d'être énumérées étant considérées comme son déploiement.

Afin d'éclairer son autonomie, Jayaratha cite une stance : « La prise de conscience de ce Dieu qui transcende les dieux et a pour essence la plus élevée des illuminations, la voilà cette éminente énergie douée de connaissance omnisciente. »

Jayaratha cite ici un extrait du Kramasadbhāva :

« Cette grande Roue tout à fait effroyable des trois temps ou de la triple temporalité, qui prend la forme du temps, origine des rayons, propre au divin charpentier, et qui parvient à mettre un terme à la destruction universelle, c'est en elle qu'il faut s'adonner, à l'aide d'une intelligence habile, à la grande cérémonie ou pratique [sexuelle]. La très effroyable et terrible fonction de celle [qui est la grande Énergie], c'est elle la bénéfique lorsqu'elle accède au Quatrième état, elle, la grande Énergie de l'essence, *mahābhairavaghoracaṇḍa,* elle qui dévore de toutes parts, la destructrice du temps à seize [fonctions], connais-la comme la dix-septième énergie qui réalise tous les objets de désir. »

L'omniprésence de cette *kālī* ressort clairement puisque les onze *kālī* apparaissent comme ses manifestations, ainsi qu'en témoignent ses noms chargés de la terreur croissante qu'elle inspire : Caṇḍā, la Féroce, Ghorā, l'Effroyable, Ugrā, la Terrible et Mahābhairavā, la Redoutable.

Ces quatre énergies mettent successivement un terme au quadruple cercle du connu, des instruments de la connaissance, de la pure connaissance (*pramiti*) et du sujet conscient.

Le Pañcaśatika et le Kramastotra recourent aux mêmes termes :

« Se tenant dans le flot émetteur à dix-sept [courants], terrifiant le grand Bhairava-le-Redoutable, elle reprend en elle-même l'univers entier ainsi que tous les *bhairava,* ô Toi que les divinités adorent ! Celle en qui elle s'apaise intérieurement, c'est la Bhairavī surabondante, la suprême *kālī,* la Féroce, l'Effroyable, la Terrible et la Redoutable. »

Et le Kramastotra :

« Réalité même du Quatrième état, fort habile à mettre en branle la roue des rayons lumineux de celui qui charpente la triple succession, je rends hommage à cette Énergie [dite] la Féroce, la Terrifiante, la Très-Redoutable, Splendeur lunaire dans l'éther de l'absolu ! »

LA QUINTUPLE FONCTION DE *KAL*

Les énergies manifestées dans le monde sont nommées *kālī.* Afin d'expliquer la façon dont celles-ci opèrent (*kālayante*), Abhinavagupta indique les cinq sens ou interprétations qu'il donne, avec les lexicographes traditionnels, à la racine verbale *KAL* et que nous avons déjà vus :

173b-175. [*KAL* peut s'entendre comme] projection, *kṣepa,* connaissance, *jñāna,* dénombrement, *saṃkhyāna,* mouvement, *gati,* résonance ou son primordial, *nāda.*
kṣepa est la projection du différencié (*bhedana*) à partir du Soi.

jñāna est la connaissance qui rend indifférencié (*avikalpa*) le différencié .

C'est, dit Jayaratha, une prise de conscience portant sur l'indifférenciation de son propre soi (*svātmābhedena parāmarśa*).

saṃkhyāna est le dénombrement, c'est le *vikalpa* qui manifeste la différenciation à son plus haut degré [en chaque objet séparé par exclusion mutuelle] du sujet et de l'objet.

gati est le mouvement qui établit en sa propre essence [toute l'objectivité différenciée] en tant que reflet [dans un miroir].

Selon le Trika, *gati* est la meilleure de ces cinq fonctions, l'œuvre suprême de la douzième *kālī,* car la Conscience élève l'univers multiple jusqu'à sa propre essence. Par contre, le Vedānta de Śaṅkara penche en faveur de la deuxième opération, *jñāna.*

Quant à *nāda,* résonance, c'est la prise de conscience de Soi qui demeure à la disparition de 'ceci'.

Cette opération se distingue ainsi de la deuxième, *jñāna,* simple processus pour parvenir à l'indifférencié.

176. Quand la suprême Déesse déploie la quintuple fonction [par rapport à la succession temporelle], on la nomme *kālī* et, [quand elle rétracte le temps en elle-même, on l'appelle] *kālakarṣiṇī,* 'celle qui pressure le temps'.

177. On nomme encore cette dernière *mātṛsadbhāva,* 'Réalité efficiente des sujets connaissants' [77] [et aussi de la connaissance et du connu].

77. Ou 'Essence des (déesses) Mères'. *Mātṛsādbhāva* est, pour le MVT, la Déesse suprême. Abhinavagupta l'identifie à Kālakarṣinī, la déesse du Devyāyāmalatantra pour qui elle totalise et dépasse les trois déesses, Parā, Parāparā et Aparā. Cf. *supra* TĀ 3, 70-71, commentaire où Jayaratha (vol. 2 p. 82) cite le Devyāyāmala.

L'état de sujet effectuant l'activité de pure connaissance (*pramātṛtva*) n'apparaît clairement que résidant dans la Conscience et lié à elle.

178. Le Niśisaṃcaratantra la qualifie de *vāmeśvarī*, souveraine de toute beauté [78].

179-180a. La Conscience, qui réside ainsi d'une duodécuple manière dans tous les sujets connaissants, est absolument unique et, comme telle, libre dans son déploiement de toute contrainte de succession. Comme il n'y a pas [en elle] de succession, il n'y a pas non plus de simultanéité et, sans [simultanéité], point de succession.

180b-181a. La très pure Conscience transcende toute idée de succession et de non-succession. Ainsi l'adoration n'est véritablement plénière que lorsqu'elle est [associée à] l'identification à l'une ou l'autre [des roues] selon la divinité [de la conscience qui] s'y déploie.

L'EFFICIENCE DES MANTRAS

La conscience du 'Je' absolu n'est pas seulement appelée Cœur, mais encore *spanda*, vibration. Il existe deux sortes de vibration : l'une, interne, fonctionne uniquement pour soi, et l'autre, le *dhvani,* le *spanda*-en-acte, jamais ne prend fin, résonne et fait résonner, imprimant son mouvement à l'univers. Celui-ci est aussi le Cœur cosmique et la *kuṇḍalinī* universelle sans laquelle rien n'existerait, car elle est source de tout mouvement et de toute vie.

181b-182a. Parce qu'elle est par nature prise de conscience globale [de Soi], la [Conscience] possède comme telle une résonance spontanée (*dhvani*) perpétuellement jaillissante, dite grand Cœur suprême.

Jayaratha cite ici deux stances de l'ĪPK (I. 5, 13-14) : « La conscience dynamique est conscience de soi ; c'est la Parole suprême qui se manifeste éternellement par soi-même. C'est l'autonomie, la souveraineté suprême du Soi absolu. » (13)

« Cette [Conscience] est vibration (*sphurattā*), grande Existence (*mahāsattā*) [79], par-delà les distinctions spatiales et temporelles. En tant qu'essence universelle c'est elle qu'on nomme 'Cœur du Seigneur. » (14)

78. Le mot *vāma* a deux sens différents : gauche, oblique, mauvais, etc., et beau, plaisant, agréable. *vāma* désigne alors une femme d'une grande beauté. C'est ce dernier sens qui prévaut ici.

79. Cf. *MM.* p. 24-25 : *mahāsattā* désigne l'actualisation de l'existence, la libre nature de l'agent en toutes ses actions ; elle constitue la vie de l'univers.

182b-183. Cette prise de conscience [80] de Soi, qui réside dans le Cœur où l'univers a fondu sans laisser le moindre résidu, est présente au début de la saisie des choses et à la fin [81]. Nos traités la désignent sous le nom de vibration générique (*sāmānyaspanda*) et c'est un essor en soi-même (*svātmanyucchalana*).

184a. [Ce *spanda*] est un léger ébranlement [en soi], un étincellement (*sphuraṇa*) ne dépendant de rien.

A l'objection : si la conscience se meut, si peu soit-il, ne perdra-t-elle pas son éternelle et immuable essence ? Abhinavagupta répond que cette vibration n'a pas lieu autre part qu'en elle-même :

184b. C'est une vague dans l'océan conscient, et la Conscience ne peut être sans vague.

Il ne peut y avoir de conscience sans prise de conscience de soi, comme le dit l'ĪPK I. 5,11 :
« On sait que la prise de conscience, *vimarśa*, est l'essence de la manifestation consciente ; sans elle, la lumière consciente, même affectée par l'objet, serait inconsciente, telle le cristal de roche (l'eau ou le miroir) qui se colore à l'approche d'un objet, mais reste cependant sans conscience ».

185-186a. C'est le propre de l'océan d'être soit houleux, soit sans houle [82]. Ainsi cette [prise de conscience] est la moelle de l'ensemble des choses car l'univers insensible a pour moelle la Conscience suprême — fondement dont il dépend — et cette Conscience elle-même a le grand Cœur pour moelle.

Si le monde est conscient, c'est grâce au Je absolu appelé en conséquence grand Cœur de l'univers et qui se manifeste en trois phonèmes : *S+AU+Ḥ*.

COEUR DE L'ÉMISSION OU MANTRA DE L'ÉMISSION : *SAUḤ*

186b-188a. En vérité, l'existence (*sat*, d'où *S*), dite sphère de l'illusion, qui commence par [la sphère de] Brahmā [83], ne peut être nommée

80. La prise de conscience du Je, Verbe suprême (*parāvāk*) plein d'efficience, est le son primordial, *nāda* , que définit un verset : « le son que nul n'énonce et auquel rien ne fait obstacle est le dieu qui s'émet lui-même spontanément et qui réside dans la poitrine des êtres vivants ».

81. *adau* : au début, *nirmitsāvasare*, dit Jayaratha, au moment où la conscience a le désir d'émettre et à la fin (*paryante*), lors de son désir de résorber.

82. De même, l'univers est conscient et non conscient.

83. Sur ces sphères ou œufs (*aṇḍa*) au nombre de quatre, voir PS, p. 28 et suivantes. La sphère de l'illusion (*māyāṇḍa*) inclut les *tattva* depuis le plus bas, celui de la terre (*pṛthivī*) formant la sphère de Brahmā, jusqu'au *tattva* de *māyā*, l'illusion.

Existence véritable tant qu'elle n'accède pas aux énergies de volonté, de connaissance et d'activité, [c'est-à-dire à *AU*, le trident ou sphère de l'énergie [84]]. Du fait qu'elle accède à la triple énergie, elle est émise en Bhairava, dans la pure Conscience, puis, de là, elle est émise également au-dehors [d'où le *visarga Ḥ*].

188b-189a. Ainsi, [pour engendrer l'univers], l'existence (*S*), [en se manifestant comme] cette nature [des êtres], ne se déploie par la suprême conscience d'éveil qu'en contenant en elle-même la triple énergie (*AU*) et l'émission (*Ḥ*).

Il ne faut pas imaginer ce germe du cœur comme une formule à réciter ; ce *bīja* est une mise en œuvre mystique par laquelle le *yogin* pénètre dans la voie du *brahmarandhra* lors de l'ascension de la *kuṇḍalinī* [85]. Une telle mise en œuvre dépend d'une grâce éminente.

Le *S* de *sat* représente les trois premières sphères [86], celles de Brahmā, de la nature et de l'illusion. Mais, comme l'univers y fusionne en sa source, l'existence, *sat*, est qualifiée de pure. En d'autres termes, l'univers n'a de véritable existence qu'uni aux trois énergies de Śiva, en parfaite harmonie et donc intenses et efficientes, aptes à former le trident *AU* ou sphère de l'énergie. C'est alors que s'exerce la force d'émanation de Śiva qui émet l'univers d'abord en lui-même, dans la quiétude, puis à l'extérieur, ce que symbolisent les deux points superposés du *visarga*, intériorité et extériorité. Ainsi, lorsque l'existence, *S*, pénètre en *AU*, Śiva s'identifie ou est uni à son énergie, d'où le *visarga Ḥ* [87]. La troisième sphère est pénétrée par *S*, la quatrième par *AU* et ce qui est au-delà de toute sphère, par le *visarga*. En ceci consiste la pénétration (*vyāpti*) propre au germe suprême, celui du Cœur, *SAUḤ*.

Jayaratha explique (p. 217-218) que bien que *SAUḤ* ait pour aspect principal celui de l'émanation, le *visarga* y a un double mouvement. Il est d'abord projection de l'univers dans le Soi de Bhairava où il repose : il y a là un retour de la conscience en elle-même qui est en somme un mouvement de résorption (*saṃhārakrama*), puis se produit la projection de cet univers intériorisé hors de Bhairava (*bhairavīyād rūpād tad viśvaṃ bahir visṛjyate*) vers le monde, depuis l'énergie jusqu'à la terre, le mouvement est alors celui de l'émission (*sṛṣṭikrama*).

84. La sphère de l'énergie comprend les pures catégories de *śuddhāvidyā*, pure Science, *īśvara*, souveraineté, et *sadāśiva*, éternel Śiva, dans lesquelles prédomine l'énergie. Par-delà toute sphère règnent l'énergie et Śiva.

85. Cf. *La Kuṇḍalinī*, pp. 177-179.

86. Cf. *Le Paramārthasāra*, traduction des versets 41-46 et explication des sphères et de leur relation avec le *mantra SAUḤ*.

87. Le *visarga* est figuré par deux points (:) dans l'écriture *devanāgarī* et par *Ḥ* en transcription.

COEUR OU MANTRA DE LA RÉSORPTION LE *PIṆḌANĀTHA, KHPHREṂ* [88].

Un autre mantra ouvre l'accès au domaine absolu. Le mouvement de l'esprit que décrivent les stances suivantes consisterait à voir le monde extérieur se dissoudre dans le ciel de la conscience (*KH*, car *kha* désigne l'espace, le ciel) en une résonance (*PH*), cette dissolution étant due au feu de la Conscience (*R*, car *RAṂ* est le 'germe du feu'). Par le jeu du 'triangle', ou triade (*trikoṇa*), des énergies de Śiva, *icchā, jñāna, kriyā* (ce qui donne *E* puisque *E* est *trikoṇabīja*), ce monde s'engloutit alors dans le *bindu* (*Ṃ*) en tant que celui-ci est le point où la manifestation se rassemble sur elle-même pour revenir en la divinité, ce qui achève le mouvement de résorption du *piṇḍanātha*.

Jayaratha donne toutefois (p. 222) une autre explication de ce mantra, où il fait intervenir avant *KH* le *kūṭabīja KṢA*, donc *KṢ* représentant la *saṃhārakuṇḍalinī*, et où le mouvement de résorption commencerait par le feu de la Conscience (*R*). Le *piṇḍanātha* aurait donc, dans ce cas, la forme *RKṢKHEṂ*. (Au chapitre 30, 47-49, le mantra est donné comme *HSHPHREṂ*.)

189b-191a. Cette existence elle-même (*S*), qui d'abord revêtait une forme externe, se dissout dans le feu de la conscience (dont le germe est *R*). Il n'y a plus alors d'autre résidu qu'une prise de conscience résonnant à l'intérieur (*PH*). Ensuite le vide éthéré (*KH*) est obtenu à travers le domaine de la triple énergie (*E*) qui n'est que conscience (*vedana*) (*Ṃ*) ; il y a dissolution en ce qui a pour essence la résorption.

Sans la glose, cet exposé du *mantra* reste lettre morte : le *S* du *mantra SAUḤ*, ou manifestation extérieure, fond dans le feu de la conscience, le feu ayant pour germe *R*. Cette conscience en prend connaissance mais, bien qu'éveillée, elle est encore contractée, car il s'agit du 'je' limité. Quand la dualité du sujet et de l'objet, ainsi que toutes leurs tendances inconscientes (*saṃskāra*), ont été réduites en cendre, ne subsiste que la pure prise de conscience intense et globale (*parāmarśa*) du 'Je' suprême, sous forme d'une perception intérieure, d'une résonance ininterrompue, *PH*.

Comme on vient de le dire, Jayaratha ajoute ici une autre version : le sujet limité se dissout dans l'énergie résorbatrice *KṢ*, à savoir le *kūṭabīja* ou suprême Sujet conscient. Le pur sujet atteint le vide éthéré *KH*, espace du cœur (*hṛdayavyoman*) où fulgure le suprême Sujet en tant que pure lumière consciente (*prakāśa*). Interviennent alors les trois énergies de Śiva : volonté, connaissance et activité ; comme elles sont trois, le suprême Sujet est représenté par le phonème à trois angles, le *trikoṇabīja*, *E*. Enfin, il accède à

88. La formule exacte du *piṇḍanātha*, le *saṃhārabīja*, est donnée plus loin, TĀ 5. 146, avec le commentaire explicatif de Jayaratha (vol. 3, p. 460).

l'essence faite de conscience (*vedana*). C'est là que le sujet suprême, en une intense fulguration, s'identifie à l'énergie résorbatrice, au royaume de celle qui pressure le temps (*kālasaṃkarṣinī*), faisant ainsi retour à l'énergie divine, sa source.

Telle est la pénétration (*vyāpti*) du mantra *RPHKHEṂ* ou, selon l'autre version, *RKṢKHEṂ*.

191b-193. Ce mantra [se nomme] 'cœur de la résorption', tandis que le précédent est dit 'cœur de l'émission créatrice'. La prise de conscience [mantrique] pure et spontanée, c'est, enseigne-t-on, le Je absolu lui-même, splendeur de la lumière consciente, cœur et efficience de tous les mantras, sans lequel ils seraient inconscients, à l'image d'êtres vivants privés de cœur.

SAUḤ étant source d'émission correspond au mantra *AHAṂ* [89], tandis que le *piṇḍanātha* qui résorbe l'univers répond à *MAHA* . Le *bīja* du cœur et le *piṇḍanātha* relèvent de la voie de l'énergie, tandis que *MAHA* et *AHAṂ* relèvent de la voie divine. Nos deux mantras tirent donc leur sève du Je, Cœur, support conscient .

« Sans le phonème initial *A* et le final *M*, les mantras sont [inefficients] tels les nuages d'automne », cite Jayaratha.

LES VÉRITABLES PRATIQUES MYSTIQUES

194. Celui qui a de fermes assises en ce [cœur] increé, quoi qu'il fasse et quelle que soit [la parole qu'il associe] à son souffle ou à sa pensée, tout cela est considéré comme *japa* [90].

Le *japa* est, en effet, bien autre chose qu'une récitation, comme l'exprime clairement le verset 145 du Vijñānabhairava :

« En vérité, cette Réalisation (*bhāvanā*) qu'on réalise encore et encore à l'intérieur de la suprême Réalité, voilà ce qu'est ici la véritable récitation [91]. De même, [on doit considérer] ce qui est récité comme une résonance spontanée consistant en un mantra ».

195. Quand [tout ce que le yogin] produit intérieurement et extérieurement, à sa guise, à partir de la nature propre [de la Conscience] qui émet, [résorbe, etc.], reprend spontanément forme en lui, alors, son recueillement est véritablement [mystique].

89. *AHAṂ* allant de l'*anuttara* A, l'inexprimable, au sujet limité (que représente *Ṃ* dans ce cas) par l'intermédiaire de l'énergie *HA*, tandis que *MAHA* suit la voie inverse, mais toujours par l'intermédiaire de l'énergie *HA*. Cf. ici TĀ 3, *śl.* 200-208, p. 187 sq.

90. Cf. A. Padoux : *Contributions à l'étude du mantraśāstra III, japa*, *B E F E O* 1987, pp. 117-164.

91. Toute cette strophe est construite sur une seule racine, *BHĀ*, ce qui implique la puissance de l'acte réalisateur *bhāvanā*.

Etant 'identique à la Conscience', ce recueillement n'a rien de limité ou de déterminé, contrairement à la définition habituelle ; il ne concerne donc pas exclusivement Śiva, mais n'importe quel objet peut lui servir de support.

196-198. Dans le royaume de la Conscience sans mode et faite de toutes les formes distinctes (*ākṛti*) de l'univers, celui qui aspire à un résultat [spécifique choisit] une représentation particulière sur laquelle il se recueille. De même, celui qui veut puiser de l'eau ne désire qu'une seule des représentations (*ākṛti*) à l'exclusion de toute autre [à savoir une cruche], car la force des énergies limitatrices du Souverain fait qu'à un résultat particulier ne correspond qu'une représentation particulière.

Si le recueillement est limité, les résultats obtenus sont limités, tandis qu'un recueillement illimité conduit à un fruit illimité : la Conscience infinie.

199. L'être au cœur débordant, qui n'aspire à aucun fruit, [se recueille] en la Déesse [Energie divine] qui revêt tous les aspects parce qu'elle est sans limite.

Selon un verset : « Pour les aspirants aux jouissances ou expériences sensibles, restrictive est la méthode de recueillement, mais pour ceux qui aspirent à la délivrance et connaissent la Réalité, il n'y a plus aucune restriction. » Il n'y a que liberté.

200. Quand un yogin [immergé] en *kula* [dans l'énergie] a bu en surabondance le vin suprême de Bhairava et qu'il titube d'ivresse, quelle que soit la position de son corps, voilà, en vérité, l'attitude mystique, *mudrā* [92].

Ses moindres gestes trahissent sa divine ivresse. A ce moment, la *kuṇḍalinī* toute vibrante s'achève à l'étape ultime [93].

201-202. Sans aucun combustible, perpétuellement brûle en nous le feu flamboyant de tous nos organes sensoriels quand, dans le feu de la conscience, pénètrent les modalités (*bhāva*) [de l'univers] et que celles-ci s'enflamment toujours davantage, effectuant ainsi la [véritable] oblation au Feu (*homa*).

203. Quant à celui, quel qu'il soit, que purifie la chute de l'énergie divine et qui, comme on l'a dit, reste fermement centré en sa propre essence [94], celui-là est l'initié (*dīkṣita*).

92. *mudrā* ne désigne pas qu'un geste rituel, ce peut être une attitude corporelle. C'est aussi une attitude mystique où les gestes et les attitudes du corps reflètent une forme divine et servent à s'unir à elle : voir en ce sens TĀ 32 sur les diverses sortes de *khecarīmudrā*. La *mudrā* peut enfin être entièrement intérieure et mystique.

93. Cf. *La Kuṇḍalinī*, pp. 244-248.

94. Les mots *purobhāvya svayaṃ tiṣṭhet* pourraient aussi se traduire par : « restant dans la perfection [reçue grâce au maître ».]

Cette strophe lourde de sens est intraduisible, *purobhāvya* a tant d'implications ! L'initiation propre à la voie de l'énergie s'effectue par transmission immédiate, 'face à face', et n'est pas soumise à une règle ; elle rappelle en conséquence la transmission ineffable d'un maître au-delà de toute voie [95] et agissant sans aucun moyen hormis sa simple présence efficiente, à ceci près qu'elle s'adresse ici à un disciple moins pur qui, bien que digne de cette initiation, ignore que son maître baigne dans la Réalité sans voie. Le *guru* doit donc descendre ici au niveau de la voie de Śiva pour accorder sa grâce. Il examine si le disciple est digne d'une telle transmission, le fait asseoir face à lui, et, comme un serpent [96], selon ce que dit Jayaratha, transmet son venin à distance, ou, comme une lampe s'allume à une autre lampe, il pénètre aussitôt dans la conscience de son disciple. Ainsi s'allient faveur du maître et conviction du disciple en une proximité ineffable.

204. Bien qu'une seule des activités qui vont de la récitation à l'oblation fasse apparaître la certitude suprême, c'est [dans leur multitude variée] qu'elles ont été décrites ici.

Abhinavagupta explique pourquoi en se servant d'une illustration :

205-206. De même qu'un cheval [non dressé] va par monts et par vaux à travers maints accidents de terrain en suivant la volonté de qui le monte, [jusqu'à ce qu'il devienne un cheval entraîné, habile à courir sur tous terrains], ainsi la conscience, grâce à maints expédients, paisibles, effroyables, etc., abandonne la dualité et s'identifie à Bhairava.

Le cheval doit être fortement entraîné par son cavalier avant d'être habile à courir en tous lieux. Ainsi, de multiples exercices conduisent à l'abandon de la dualité. La conscience est si bien centrée qu'on l'expérimente dans toutes les activités mondaines et qu'on devient un bhairava.

207-208. A force de regarder son visage dans le miroir que l'on a devant les yeux, on acquiert la conviction que c'est bien là son propre visage. De même, dans le miroir des [purs] *vikalpa* que sont le recueillement, le culte, l'adoration, on contemple son propre soi comme étant Bhairava pour bientôt s'identifier à lui.

209-210. Une telle identification, en vérité, c'est l'obtention de ce qui a pour nature l'incomparable. C'est là l'extrême limite de la plénitude et il n'y a pas d'autre fruit qu'elle. Tout autre fruit [particulier] ne pourrait être façonné par l'imagination que dans l'absence de plénitude. Mais dans la plénitude vide de toute fabrication, quel autre fruit désirable pourrait-on nommer ?

95. Cf. ici TĀ 2 . 40.

96. Le serpent est ici une espèce de cobra qui lance effectivement son venin à courte distance.

211. Le rite sacrificiel ainsi prescrit (*vidhi*) s'accomplit dans le cœur de tout être, quel qu'il soit, en qui la roue de la Conscience se montre favorable. Rapidement, il arrivera que pour lui la présente naissance sera la dernière.

PRESCRIPTIONS ET PROHIBITIONS ÉGALEMENT VAINES

La voie de l'énergie consistant pour le yogin à aiguiser son énergie cognitive en intuition, en transcendant les *vikalpa* pour parvenir à la vibrante Réalité du cœur universel, au *spandatattva*, les observances et les pratiques rituelles n'y sont d'aucune utilité ; sans être toutefois proscrites, elles n'y ont pas d'importance.

C'est de ce point que traite la dernière partie du chapitre. Abhinavagupta s'y appuie sur le MVT, dont il cite les *śloka* 74 à 81 du chapitre 18 (*śl.* 213-221), qu'il commentera ensuite (*śl.* 259-270).

212. Celui qui a réussi à s'enraciner dans un pareil rituel atteint l'affranchissement, *kaivalya* [97], même si, perceptible aux gens du commun, il reste uni au corps.

Pour ce grand yogin, point de restriction :

213-215. Le Seigneur a révélé au 18ᵉ chapitre [du MVT] la façon de se conduire (*samācāra*) : « Ici point de pur ni d'impur, point de discrimination quant à ce qu'il faut manger ou ne pas manger ; il n'y a ni dualité ni absence de dualité, ni culte du *liṅga* et autres pratiques : à leur sujet il n'y a ni obligation ni interdiction. Il en va de même pour toutes les autres pratiques : port du chignon, cendres, etc., qui, comme les vœux, ne sont ni prescrites ni défendues.

216-217a. « La pénétration dans les aires consacrées, etc., l'observance des règles de conduite ou autres, les *liṅga*, propres soit [à Bhairava], soit à d'autres [aspects de la divinité], etc., le nom, le clan (*gotra*), etc., rien de tout cela n'est de quelque manière prescrit ou prohibé.

217b-221a. « Tout cela, ici, est prescrit, mais tout y est aussi prohibé. La seule chose enjointe ici comme obligatoire, O Seigneur des dieux ! est que le yogin parfaitement apaisé garde le cœur (*cetas*) fermement établi dans la réalité (*tattva*). C'est ainsi qu'il doit se conduire, de quelque façon qu'il y parvienne. Son esprit (*citta*) inébranlablement

97. Textuellement 'isolement' ; terme *sāṃkhya* désignant l'isolement de qui est parfaitement détaché de la nature (*prakṛti*) quoique toujours en vie (*jīvanmukta*).

[fixé] sur la réalité, il ne sera pas plus atteint par le mal, même s'il absorbe du poison, que ne l'est par l'eau la feuille de lotus. Tout comme celui que protège un mantra ou un autre antidote du poison n'est pas stupéfié même s'il en absorbe, ainsi en sera-t-il du yogin à l'intuition puissante (*mahāmati*). »

Abhinavagupta reprend maintenant les injonctions contenues dans ces huit *śloka* du MVT en examinant d'abord la notion du pur et de l'impur et en discutant de la possibilité de distinguer valablement l'un de l'autre (*śl.* 221b-232) :

221b-222a. Comment peut-on en vérité [dire du] corps, ou de toute autre [chose], fait des cinq éléments, qu'il est impur [ou pur] ? Comment la pureté ou l'impureté, en tant qu'elles diffèrent de la lumineuse conscience [qui est existence] et s'y ajoutent, pourraient-elles [caractériser] une chose ?

222b-225a. Si une chose impure est purifiée par une autre, [cette dernière] sera-t-elle pure ? Admettre une telle possibilité, [c'est risquer] le cercle vicieux, l'inutilité ou la régression à l'infini. [Admettre, en effet, que la terre [impure] puisse être purifiée par l'eau, ou l'eau par la terre, c'est [s'enfermer dans] un cercle vicieux, car le processus ne sort pas de l'impureté. [Dire que] l'eau, impure, pourrait purifier la terre [également impure], c'est admettre une chose inutile. [Quant à dire que] l'eau [peut être purifiée] par l'air, [l'air] par le feu et ce dernier par autre chose encore, c'est [s'engager dans] une régression à l'infini.

225b-228a. [Si on dit que] des mantras, tel le *bahurūpa* [98], peuvent purifier [la terre, etc.,] du fait qu'ils sont naturellement purs et purifiants, [on peut répondre] : pourquoi, si les mantras sont naturellement purs, ces [éléments, la terre, etc.] ne le seraient-ils pas aussi ? Si [l'on pense que] leur pureté est due à ce qu'ils ont la nature de Śiva (*śivātmatā*), pourquoi n'en serait-il pas de même pour la terre, etc. ? Certes, [on pourrait dire] que la nature śivaïte des mantras n'est pas ignorée, alors que c'est le cas pour la terre, etc., et que c'est pour cela qu'ils sont purs, [mais on répondra alors qu'admettre cela, c'est admettre que] la pureté [des mantras] n'est autre que la connaissance de leur nature. Or le yogin possède cette connaissance à l'égard de toutes choses qui, dès lors, devraient être également pures [pour lui].

La plupart des êtres enchaînés, remarque Jayaratha, ignorent que les mantras ont la nature de Śiva : pour eux, ces mantras sont sans efficacité et donc impurs. Alors que, inversement, pour le yogin qui voit Śiva partout,

98. Autre nom du mantra *aghora* qui est l'un des cinq *brahmamantra* (*sadyojāta tatpuruṣa*, etc.), correspondant aux cinq faces de Śiva, et qui sont d'origine védique. La forme āgamique du *bahurūpa* est généralement : *oṃ aghorahṛdayā namaḥ* . Le SvT (141-143) le nomme *mantrarāja*.

tout est pénétré par l'énergie et donc pur. Ainsi, il ne suffit pas de savoir qu'une chose est pure par essence pour qu'elle le soit, ce qui confirme une fois de plus la relativité de l'opposition pur/impur.

228b-230a. Mais la distinction entre pur et impur, etc., ne se fonde-t-elle pas sur les injonctions (*codanā*) [contenues dans les textes traditionnels] ? Sans doute. Mais l'injonction [dont il s'agit ici] est énoncée par Śiva. [Quant à savoir] quelle est l'injonction dont l'autorité est la plus grande, on en traite ailleurs. Si quelqu'un disait que les injonctions śivaïtes sont invalidées par les védiques, [on pourrait répondre] : pourquoi ne serait-ce pas l'inverse ?

230b-232a. Si vous réfléchissiez correctement à l'invalidation [d'une règle par une autre, vous verriez que] ce qu'on a là, c'est une exception (*apavāda*) portant sur un point particulier sans toucher à la règle générale. [Ainsi les règles relatives à] la pureté et à l'impureté généralement prescrites ne sont pas valables pour [le cas particulier] des hommes qui connaissent la réalité ; voilà ce qu'expose [le passage cité du MVT].

232b-233. On ne se demande pas s'il y a des explications (*arthavāda*) dans les paroles du suprême Seigneur, alors qu'on peut se demander s'il y a des choses irréelles dans le Veda qui, perpétuellement existant (*satatam*), ne venant pas d'un intellect humain, est d'une nature [semblable à celle] du ciel, etc.

234-235. [Par contre], le Dieu, dans la plénitude de la multiplicité des formes présentes en sa conscience illimitée, n'est susceptible, quand il se manifeste par ses Traités, d'aucune irréalité. Tout comme le Seigneur se tient par sa volonté dans les choses existantes, de même se tient-il [dans les traités śivaïtes] quand il désire exprimer [en paroles] sa nature propre.

Le suprême Seigneur, comme l'explique Jayaratha (p. 260), se manifeste par la force de sa propre volonté sous la forme de l'infinie diversité du monde sensible. C'est du même mouvement, qui lui a fait manifester « ce qui est à exprimer (*vācya*) », qu'il manifeste le plan de la parole exprimante (*vācaka*), créatrice, qui amène le monde à l'existence et prend plus spécialement la forme des traités śivaïtes ; en conséquence, ces derniers ne peuvent qu'être entièrement véridiques et chargés de sens, à la différence des autres Écritures, et notamment du Veda.

236-237. L'explication (*arthavāda*) elle-même, d'ailleurs, quand elle se rattache à une règle ou à une autre, peut être considérée comme valable. Quand [d'autre part] elle ne dépend pas [d'un autre texte], elle a valeur de règle. Elle peut même ne pas manquer de valeur quand elle se trouve en position de dépendance par rapport à une autre règle du fait de sa contiguïté [avec celle-ci], tout comme la contiguïté [de deux

phonèmes tels que] *ga* [et] *ja* [ou] *ja* et *ḍa* [prend un sens en formant un mot] [99].

238. Il va de soi qu'un tel [*arthavāda*] a un sens par lui-même. Si on lui déniait [ce sens], on pourrait le faire [aussi] pour une injonction ou une interdiction.

On contesterait par là même la valeur de toutes les règles, hypothèse à exclure évidemment.

239. L'usage de telles phrases [de louange, d'explication] est confirmé par l'expérience directe (*svasaṃvit*), celle même qui permet de discerner la nature et l'ensemble des caractéristiques d'une pierre précieuse [100].

240-241a. L'impureté [que le Veda] attribue au cadavre et aux sécrétions corporelles est bien connue et ne se trouve pas ailleurs. Selon le point de vue conforme à la raison (*buddhyantam*), est impur tout ce qui est privé de conscience (*saṃvidaścyutam.*). Tout ce qui [par contre] atteint l'unité avec la conscience (*saṃvittādātmyaṃ āpannam*) est pur.

241b. Au sujet de la détermination du pur et de l'impur, le Vīrāvali[tantra] [101] dit :

242. « La vie (*jīva*) est ce qui anime toute chose. Rien n'existe sans la vie. Tout ce qui est dépourvu de vie doit être tenu pour impur. »

243-244a. Donc, tout ce qui est proche de la conscience confère la pureté. C'est là aussi ce que pensaient les mystiques qui ignoraient la dualité [du pur et de l'impur]. Mais, pour protéger le monde, ils ont gardé cette réalité (*tattva*) secrète.

244b-245a. Le pur et l'impur [en effet], bien que [perceptibles] dans les choses extérieures, n'y sont pas perçus comme la couleur bleue, par exemple. Ils tiennent au sujet conscient (*pramātṛdharma*) qui, seul, perçoit l'unité ou la séparation d'avec la conscience.

Seul, le sujet conscient peut déterminer, selon les règles posées par sa tradition, si une chose est pure ou impure, alors que les caractères extérieurs des choses appartiennent à ces dernières : ils relèvent du connaissable et non du sujet. Le *śloka* suivant en apporte un exemple, montrant que le Veda lui-même peut poser dans ce domaine des règles particulières contredisant sa règle générale :

245b-246a. Même si [le pur et l'impur] étaient des propriétés objectives des choses (*vastudharma*), ils dépendraient encore du sujet. Ainsi, dans

99. *ga+ja = gaja,* éléphant, *ja+ḍa = jaḍa,* sans vie.
100. Voir ci-dessus chapitre 1, *śl.* 184-186.
101. Ce texte, cité *supra, śl.* 89, est un ancien tantra aujourd'hui perdu.

[le rite] de Sautramaṇī [102], la boisson fermentée (*surā*) est [considérée comme] pure pour l'officiant (*hotṛ*) [qui la boit], alors qu'elle est impure pour les autres.

246b-247a. La [stance du MVT dont il est question] suggère de quelle manière les règles générales peuvent dans un même texte être invalidées [par une règle posant une exception]. Ainsi en est-il de la règle interdisant le meurtre d'un brahmane.

Tuer un brahmane, même involontairement, est le plus grand des crimes, des textes peuvent cependant prescrire de le faire. Jayaratha cite une stance (p. 268) disant : « Que le brahmane soit sacrifié par un [autre] brahmane. »

247b. Les prescriptions relatives à ce qu'il faut ou ne faut pas manger doivent être examinées selon ce même raisonnement.

Comme on l'a vu, ce raisonnement consiste à dire qu'il existe une règle générale à laquelle des règles spécifiques, limitées dans leur application à des cas particuliers, apportent des exceptions, organisées elles-mêmes selon un système de spécificité croissante, [donc d'exceptions] de plus en plus particulières et de plus en plus élevées :

248-253. Le suprême Seigneur a dit, en effet, dans [des tantra] tels que le Sarvajñānottara [103] : « La révélation apportée par les hommes, les *ṛṣi* (védiques), les dieux : Brahmā, Viṣṇu, Rudra, puis les autres, étant chaque fois d'une spécificité [et d'une supériorité] croissantes par rapport à la précédente, chacune invalide la précédente. Alors que les règles (*vācya*) śivaïtes ne peuvent être invalidées par les règles viṣṇouïtes, ni ces dernières par celles qui sont proclamées par Brahmā et ainsi de suite. Celui qui invaliderait [de la sorte les prescriptions] en sens inverse serait un être égaré, en proie au mal. C'est pourquoi, ô Skanda, les règles du monde (*lokadharma*) ne doivent pas être observées comme si elles étaient des plus importantes. Ce qu'il faut observer, ce n'est pas ce que prescrivent d'autres traités, mais ce qui est dit dans notre propre tradition. Bien que le Veda et autres [textes sacrés] soient [attribués] à la divinité, [certains] sont soumis à la limitation (*saṃkoca*), d'autres ne le sont pas. Si prédomine la limitation, il s'agit de la connaissance propre à l'être asservi ; si l'épanouissement

102. La Sautramaṇī est un sacrifice védique à Indra qui consiste à offrir aux Aśvin, à Sarasvatī et à Indra, la *surā*, boisson fermentée que le *hotṛ* doit alors boire. Exemple classique d'exception à la règle védique générale interdisant boissons fermentées et alcooliques.

103. Nommé aussi Sarvajñātantra, ce texte, dont il existe encore des manuscrits, serait un des plus anciens tantras śivaïtes. Abhinavagupta le cite de façon approximative. Jayaratha donne, dans son commentaire, le texte exact du passage invoqué.

(*vikāsa*) [104] y domine, il s'agit alors de la connaissance propre au Seigneur, elle annule la précédente. »

Dans ces conditions, l'enseignement śivaïte — par quoi il faut entendre évidemment l'enseignement du Trika et du Krama tels que les expose Abhinavagupta — doit être placé au sommet, ses règles étant supérieures à toutes les autres (*sarvotkr̥ṣṭatvāt*), dit Jayaratha (p. 277).

Citant plus complètement le passage du Sarvajñānottara auquel se réfère Abhinavagupta, Jayaratha indique que le comportement traditionnel ordinaire ne doit être ni rejeté ni condamné en tant que tel. Il garde une valeur relative de règle générale de vie, à laquelle l'initié śivaïte n'a qu'à ajouter (ou à substituer) les règles ésotériques prescrites par sa propre tradition. Il cite à ce propos une stance célèbre décrivant la conduite que doit tenir le brahmane śivaïte :

« Intérieurement *kaula*, extérieurement *śaiva*, et védique pour les affaires du monde, tel le fruit du cocotier, il garde en lui-même l'essentiel. »

254. « Ceci est la dualité, ceci ne l'est pas » : [ces affirmations qui] s'excluent mutuellement sont le produit de la différenciation propre à l'illusion. Comment, dès lors, pourraient-elles [s'appliquer] à ce qui échappe à tout artifice (*akalpanika*) ?

Les couples d'opposés relèvent de la dualité, de la *māyā,* laquelle n'est d'ailleurs, comme le rappelle Jayaratha, que l'énergie de volonté du suprême Seigneur qui dissimule sa nature propre increéée, la Réalité innée fulgurant en et par elle-même (*svātmamātrasphurattāparatattva*), et qui transcende toute limite.

255. Le Bhargaśikhātantra [105] dit en effet : « Celui qui possède cette intuition (*kr̥tadhī*) dévore la mort, le temps, l'énergie limitatrice (*kalā*), etc., nés de la pensée qui divise, [opposant] dualité et non-dualité ».

Le yogin à l'esprit accompli est, selon Jayaratha, celui qui, s'étant identifié avec la suprême Conscience (*prāptaparasaṃvidaikātmyam*), 'dévore', c'est-à-dire assimile complètement, en même temps qu'il transcende, toutes les limitations et tout ce qu'on confectionne artificiellement sous les aspects opposés de dualité et non-dualité.

104. *saṃkocalvikāsa* : *saṃkoca* traduit ici par limitation, signifie contraction. C'est le repliement sur soi caractéristique de l'être limité, l'*aṇu.* Il s'oppose à *vikāsa*, épanouissement, expansion de la conscience, révélation (*unmeṣa*) de la Réalité. *vikāsa* caractérise l'enseignement du Trika, alors que celui du Veda, aussi bien que celui des āgamas dualistes, le Siddhānta, emprisonnent l'être humain dans d'inutiles observances rituelles ou conventions sociales.

105. Ancien tantra qui n'est connu que par quelques citations. Au chapitre 32 (*śl.* 62), Abhinavagupta le nomme Bhargāṣṭakaśikhākula. Selon le Jayadrathayāmala, plusieurs textes śivaïtes auraient un nom en *śikhā,* terme désignant la touffe de cheveux. Mais *śikhā* est aussi un des *aṅga* de Śiva (et le *mantra* correspondant) et, dans le 6ᵉ chapitre du TĀ, Abhinavagupta dit que, selon le Triśirobhairavatantra, *śikhā* est le souffle vital (*prāṇa eva śikhā*). Un seul des tantras de cette série, le Vīṇāśikhā, a été retrouvé et édité (par T. Goudriaan, Delhi, 1985).

Abhinavagupta revient maintenant sur le passage du MVT (18. 74) relatif au culte du *liṅga*, cité ci-dessus, *śl.* 214 :

256-257a. Dans le Siddhānta, le culte du *liṅga* est prescrit afin de montrer que celui-ci contient tous les cheminements (*adhvan*) de l'univers, tandis que le Kula et d'autres [traditions śivaïtes] proscrivent ce [culte], afin de mettre en évidence que c'est le corps et non le *liṅga* qui contient l'univers. Mais quel sens peuvent avoir prescriptions ou prohibitions dans le [Trika] qui a le Tout pour essence (*sarvātmakatā*) [106] ?

Dans le culte āgamique du *liṅga*, on considère que, de sa base à son sommet, il s'étend de la terre à Śiva : tous les *tattva*, dit-on, servent de trône à Śiva. Pour le Kula, le Krama, etc., le microcosme reflète le macrocosme (*kula* y désigne aussi bien le corps que l'univers) : réaliser cela donne la plus haute félicité et, dans ce cas, c'est le *liṅga* interne qu'il faut adorer. Pour le Trika, par contre, où l'univers n'est que la manifestation visible de la conscience du Suprême Seigneur (*pārameśvaraparasaṃvitsphārarūpā idaṃ jagat*, Jayaratha, p. 286), le culte du *liṅga* n'est ni prescrit ni prohibé.

Au sujet du port du chignon, etc. (ci-dessus *śl.* 215), Abhinavagupta dit :

257b-258a. [Alors que le śivaïsme dualiste recommande] pour parvenir à s'identifier [à Śiva] des pratiques restrictives (*niyama*) telles que le port du chignon, c'est leur abandon [que prône] le Kula, car il enseigne une voie plus aisée.

Ce n'est pas de porter un chignon, en effet, d'avoir le corps couvert de cendres, de brandir une épée, un trident, ou encore un crâne comme les Kāpālika, rappelle Jayaratha, qui mène au salut. Ce qui importe, c'est l'omniprésence de la Conscience : « Partout où se rencontrent les rayons de la Conscience se manifeste l'Omniprésent. »

Pour ce qui est des observances (*vrata*) :

258b-259a. Si [dans le Siddhānta] on pratique les observances pour s'identifier à [la divinité] qu'exprime le mantra, dans le [Trika] on rejette cette [pratique] afin de s'identifier au sens universel du mantra (*mantrārthasarvātmya*) [107].

C'est au mantra en tant que Réalité suprême, en tant que Conscience, comme le disent les Śivasūtra (2,1) ou les Spandakārikā (*śl.* 26-27), que s'identifient les adeptes du Trika dans le *śāktopāya*. Le mantra existe donc pour eux au plan suprême, non comme une simple formule à usage rituel. D'où une pratique mantrique hors de toute observance rituelle.

106. Ou encore : 'Où tout est pénétré de la même Réalité.'

107. *mantrārtha* : sens limité s'adressant à une divinité quant au premier système, et sens universellement indifférencié quant au second.

259b-261a. Pénétrer dans les aires consacrées ou dans les sanctuaires principaux ou secondaires [108], afin d'écarter les obstacles [sur la voie suivie], ou pour permettre à celui qui veut se rendre favorable un mantra ou autre d'y parvenir, est enseigné [dans le Siddhānta], alors que [dans le Trika], selon la règle établie, il n'est pas nécessaire de pénétrer dans les aires consacrées, etc., pour comprendre la plénitude de notre propre soi dans son omniprésence.

261b-263a. [Le Siddhānta] enseigne l'observance des règles afin qu'elles soient respectées par l'abandon de tel ou tel [aspect de la réalité] qu'anime la différenciation, tandis que les traités du Mata prohibent toute règle, puisque la conscience de soi doit être reconnue plénière et sans limite.

mata peut avoir le sens général de doctrine. Le Mata est plus spécialement une tradition śivaïte peu connue mais qu'Abhinavagupta place très haut, juste avant le Trika (PTV, p. 92), ou juste avant le Kula (TĀ 13. 300-301) dans sa hiérarchie des écoles śivaïtes. Il l'assimile ici implicitement au Trika. La tradition du Mata est exposée dans le Jayadrathayāmala, et dans le Ciñcinimatasārasamuccaya, en particulier. Il adopte le système des douze *Kālī*. D'inspiration Kāpālika, il place au sommet de son panthéon trois déesses redoutables : Trailokyadāmarā, Matacakreśvarī et Ghoraghoratarā [Kālī]. C'est un système non dualiste où la Réalité suprême est *saṃvitśūnya*, vacuité de la Conscience absolue.

La conscience de soi (*svasaṃbodha*) mentionnée ci-dessus est la Réalité suprême brillant par elle-même (*paramaṃ tattvaṃ svaprakāśam*, Jayaratha, p. 296), qu'il faut expérimenter mystiquement (*anubhūyatām*). A ce niveau de totale pureté et plénitude, les observances rituelles, ou ce qui se situe au plan des *tattva* , n'ont plus aucun sens.

Expliquant maintenant la citation du MVT 18. 77 : *parasvarūpaliṅgādi*, les *liṅga* propres [soit à Bhairava, soit] à d'autres [aspects de la divinité] (ci-dessus *śl.* 216), Abhinavagupta dit :

263b-264a. Le [*liṅga*], qui est la forme d'un autre [aspect divin], objet de contemplation, cette forme m'est également propre. Le *liṅga* de flamme, etc., est propre à un autre [aspect], alors que le crâne, etc., m'est propre.

Toutes les images employées pour le culte, qui peuvent être celles d'autres formes de la divinité que l'on contemple, sont également propres à Bhairava dans la mesure où il est le soi identique à la conscience de celui qui contemple.

Le crâne *kāpāla* relève du culte de Bhairava, le *liṅga* de flamme représente un autre aspect de Śiva.

108. Jayaratha (p. 290) explique *kṣetra* , aire consacrée, comme *melāpasthānam*, lieu où se trouvent les *yoginī* . Les sanctuaires, *pīṭha*, sont évidemment les endroits où sont tombés les morceaux du corps de la Déesse. Jayaratha cite comme exemple de *pīṭha* 'Kāmarūpa, etc.' et d'*upapīṭha* 'Devīkotta, etc.'

264b. Par 'etc.' [qui suit le mot *liṅga*] [109] sont désignés l'ascèse (*tapas*), la conduite (*caryā*), les moments astronomiques (*vela*) et les jours lunaires (*tithi*), etc., [qu'il faut pratiquer ou observer].

265-267a. Le nom [initiatique, chez les Siddhāntin,] se termine en Śiva, Śakti, etc. ; il n'en va pas autrement pour nous. Le clan (*gotra*), la lignée mystique des maîtres (*gurusaṃtāna*) aussi, sont appelés [chez nous] familles (*kula*) ou écoles (*maṭhikā*). Ces écoles, dans la tradition de Śiva, sont au nombre de trois et demie : l'école de Śrī[nātha], celles de Tryambaka, d'Āmarda et celle de Tryambaka par moitié. La lignée des Siddha s'étend au cours des ères du monde (*yuga*) du prédécesseur de Kūrma[nātha] à Mīna[nātha].

Au commencement, Śiva (sous la forme de Śrīkaṇṭha) transmit son enseignement à trois disciples : Śrīnātha, Tryambaka et Āmarda. De Tryambaka naquit en outre, par sa fille, une quatrième école dite d'Ardha-Tryambaka, d'où le total de trois écoles et demie. C'est de cette dernière qu'est issue la tradition du Kula à laquelle se rattache notamment le Trika.

Ce dernier, quant à lui, est censé avoir été transmis d'âge cosmique en âge cosmique par une succession de maîtres, les Siddha ('Parfaits') dont le premier, au Kṛtayuga, aurait été Kūrmanātha. Reçu au Tretayuga par Khagendranātha, il fut transmis au Kaliyuga par Mīnanātha (ou Macchandanātha), comme le dit Abhinavagupta (TĀ 1. 7) [110].

267b-268a. 'Etc.' [à la suite de *gotra*] fait allusion aux 'maisons' (*ghara*), 'villages' (*palli*), sanctuaires principaux et secondaires (*pīṭha, upapīṭha*), signes de reconnaissance (*mudrā*) et *chummā* dont les règles sont propres à chaque [famille spirituelle].

Abhinavagupta mentionne ici cinq signes ou traits particuliers aux familles spirituelles (*ovalli*) au nombre de six, que compte la tradition du Kula. Jayaratha cite dans son commentaire (p. 297-298) un passage (*śl.* 35 à 39) du 29e chapitre du TĀ où Abhinavagupta énumère les *ovalli, ghara,* etc., et où il explique le sens de ces termes. Les *ghara* (forme *apabhraṃśa* de *gṛha*), 'maisons', sont les lieux où résident les ascètes ; les *palli*, villages, sont, dit-il, *bhīkṣasthānam* : des lieux où ils recueillent des aumônes ; les *mudrā* seraient ici des gestes secrets de reconnaissance ; les *chummā* sont, selon TĀ 29. 37, des *cakra* ou autres centres du corps subtil.

268b-270a. Pour obtenir l'identité [avec Śiva], il faut rester fidèle à sa propre lignée (*svaṃ saṃtānam*). Il ne faut pas adorer les *cakra* d'une autre lignée ni en tirer des avantages.

Les traités du Mata rejettent toutes ces [prescriptions], car la distinction [entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas] introduit une division dans la suprême Réalité qui, elle, est indivise.

109. Dans la citation du MVT, au *śloka* 216 (ci-dessus p. 334).
110. Sur ce point, voir l'introduction, p. 19.

270b-271. Mais, ici [111], [toutes ces pratiques], de l'entrée dans l'aire consacrée jusqu'aux restrictions concernant la lignée spirituelle, ne sont ni prescrites, puisqu'elles ne sont pas une voie directe vers Śiva, ni prohibées, puisqu'[elles ne peuvent produire] aucune fissure dans la Réalité.

272. Les prescriptions et interdictions, créées artificiellement ou construites au sein de l'énergie du Seigneur dont l'univers entier est le Soi, ne peuvent rompre [l'unité de] son essence.

273-275a. Qui veut pénétrer dans la Suprême Réalité doit prendre la voie qu'il juge ou sait lui être la plus proche ; toute autre doit être abandonnée. L'enseignement du Trika proclame en effet « l'égalité de toutes les divinités, des familles spirituelles, mantras, phonèmes, etc., comme des āgamas et des procédures à suivre, car tout est Śiva (*sarvaṃ śivamayam*). »

275b-276a. Il voit directement la Réalité śivaïte dans la vérité de son existence indivise (*akhaṇḍitasadbhāva*), celui qui a vraiment vu la réalité du Soi en sa véritable existence indivise.

276b. C'est l'abeille et non la mouche qui apprécie au plus haut degré le parfum de la fleur Ketakī. [De même est exceptionnel] celui qui, inspiré par le [dieu] Souverain, s'attache à l'adoration suprême et sans dualité de Bhairava.

Seul, précise Jayaratha, celui que purifie la grâce la plus intense (*tīvratamaśaktipāta*) peut se trouver dans ce cas. Qu'en sera-t-il alors des autres ? D'où le *śloka* suivant :

277. Pour ceux qui réussissent à prendre leur repos dans ce sacrifice [112], le tintamarre du monde fond de lui-même comme les neiges à la brûlante [chaleur de] l'été.

278. Mais cessons de nous livrer avec prolixité à ce bavardage ! Seul est digne de ce sacrifice le sage protégé de tout par la louange : Abhinavagupta.

Jayaratha explique ce jeu de mots plein d'humour d'Abhinavagupta sur son propre nom : le *sādhaka* apte à la voie de la pure énergie et que rien ne limite, partout (*abhi*) dans l'ordre subjectif et dans l'ordre objectif, chante la louange (*nava*) dans les mondes animés et inanimés, lui qui est toujours

111. Dans l'enseignement du MVT.

112. *Asmin yāge viśrāntiṃ kurvatām* : *yāga*, terme général applicable à un ensemble rituel : un 'sacrifice' s'entend ici comme la pratique de la voie de l'énergie. (Dans certains textes tantriques il désigne les dieux auxquels on sacrifie.) Si l'on n'atteint pas par cette voie l'ultime fusion sans dualité en Bhairava, du moins peut-on trouver, en suivant les pratiques, le 'repos', c'est-à-dire l'absorption de l'âme individuelle en la divinité contemplée et éprouvée dans la *bhāvanā*.

parfaitement conscient de son essence divine et qui, identifié au Seigneur et à ses énergies de connaissance et d'activité, se trouve protégé (*gupta*) par cette louange au milieu de ses activités mondaines.

278b. Ainsi a été examinée en ce jour [113] la voie de l'énergie (*śāktopāya*) en vue de faire s'épanouir l'Incomparable royaume (*anuttarapada*).

113. 'En ce jour', puisque les chapitres du TĀ se nomment *āhnika,* c'est-à-dire journées.

CINQUIÈME CHAPITRE

āṇavopāya

RÉSUMÉ

1-19a. Le début du chapitre souligne que les *vikalpa* ont pour fondement la conscience (*saṃvit*), en laquelle ils reposent, comme la totalité des choses. Ainsi, l'être individuel, l'*aṇu*, enchaîné au *saṃsāra* mais désirant la libération, peut s'acheminer vers celle-ci en usant de moyens relevant de la dualité, qu'ils reposent sur l'intelligence ou sur le corps.

19b-25. Le premier et le plus haut de ces moyens dans cette voie est le recueillement, *buddhidhyāna*. Il consiste en la méditation intense de l'universelle présence fulgurante de Bhairava dont le feu flamboie dans le cœur (divin et humain), où toutes les formes visibles se dissolvent. Le yogin connaît ainsi la réalité, triple et une, de l'Énergie suprême, sous l'aspect notamment des trois déesses Parā, Parāparā et Aparā.

26-42. Ces déesses, s'extériorisant, deviennent duodécuples : ce sont les douze *kālī* dont le tourbillonnement part du Cœur, roue dont les rayons forment la manifestation cosmique. Se recueillir sur cette roue, prendre conscience de son identité avec elle (30), c'est réaliser la nature de l'univers avec ses six cheminements (*adhvan*, 31-32), puis assister, participer à la dissolution de celui-ci dans la Roue, et enfin à la disparition de cette dernière dans la Conscience. C'est aussi participer (avec le mouvement infini de l'énergie) à la succession sans fin des cycles cosmiques dans leur déroulement au sein de la fulguration de la Conscience divine. C'est l'enseignement qu'Abhinavagupta (41) dit avoir reçu de son maître Śambhunātha.

43-54. Est alors décrite — formant un autre moyen — la poussée ascensionnelle de l'énergie du souffle (*prāṇatattvasamuccāra*), c'est-à-dire le fonctionnement spontané de l'énergie vitale, du souffle subtil, lequel se divise en six, chaque souffle engendrant une forme particulière de félicité (*ānanda*), dont la plus haute, la félicité universelle (*jagadānanda*, 50-52), fait atteindre l'Incomparable.

54-62a. Le même but peut être atteint avec l'omnipénétration du mantra *SAUḤ*, le 'germe du Cœur', *hṛdayabīja*, par la pratique dite du bâton du souffle (*prāṇadaṇḍa*), c'est-à-dire par la montée de la *kuṇḍalinī* liée à l'énoncé (*uccāra*) de *SAUḤ*.

62b-73. Sous le nom d'énoncé du Soi conscient ou de la réalité de la Conscience (*cidātmanoccāra*), est décrit un autre moyen reposant également sur l'efficience et la portée cosmique du mantra *SAUḤ* associé au mouvement ascensionnel de la *kuṇḍalinī*. Dans cette pratique, l'effervescence de l'énergie (qui est participation à l'intensité de la puissance divine) atteint son point le plus haut au cours de l'union sexuelle rituelle. Abhinavagupta précise (73) que c'est là un sujet secret où seul l'être parfaitement éveillé trouve la quiétude.

74-100. La pénétration dans la suprême réalité (*paratattvāntarpraveśa*) s'obtient également au moyen du mantra *KHPHREṂ*, le *piṇḍanātha* ('le maître du microcosme'), grâce auquel sont obtenus des pouvoirs surnaturels (82). Ensuite, plongé dans l'efficience du mantra, qui l'unit à la pulsation cosmique, le yogin, toute agitation ayant disparu, s'établit dans la plénitude : c'est la *bhairavamūdrā* (84-85), suprême état de conscience. Sont alors exposés (86-100a) les moyens d'atteindre la terre des mantras (*mantrabhūmi*), ce qui se fait par l'intermédiaire du mantra *KHA*, évocateur de l'espace central, vide mais suprême plénitude (90-95). D'autres méthodes sont encore brièvement évoquées (96-100a).

101b-128. Description des cinq signes de la pénétration dans le chemin suprême à l'aide de moyens corporels (100b-105a), de la félicité alors connue et des pouvoirs surnaturels résultant de cette pratique qui mène à la fusion en l'Incomparable.

128-131a. Avec une citation du Triśirobhairavatantra est brièvement présentée la pratique des organes (*karaṇa*) en vue de la purification du corps subtil.

131b-155a. Est exposée ensuite la façon dont, grâce à leur nature essentielle (*tattva*), qui est pure énergie, les phonèmes (*varṇa*) peuvent être utilisés, si l'on suit leur résonance subtile (*dhvani*) pour parvenir à l'absolu. C'est de cette essence énergétique des phonèmes que le mantra *SAUḤ* et le mantra *KHPHREṂ*, 'le germe de la résorption' (*saṃhārabīja*), tirent leur efficience salvatrice.

155b-159. En conclusion : ces divers moyens, et la purification qui en résulte, permettent à l'être limité d'atteindre la libération.

1. A ceux qui désirent parvenir au suprême domaine (*paradhāman*) [1] par la méthode (*vidhi*) propre à l'individu, voici ce que l'on expose maintenant :

2. Quand ne surgit plus d'obstacle à la purification du *vikalpa*, on obtient en toute certitude la chose désirée : jouissance, libération.

Ici, l'obstacle est l'existence d'un *vikalpa* opposé à un autre, et se purifier consiste à obtenir en toute certitude l'essence indifférenciée, *avikalpa*, comme cela se produit dans la voie de l'énergie qui vient d'être décrite.

Double est le processus de purification du *vikalpa* :

1. Sur le sens du terme *dhāman*, voir ci-dessus, p. 169 note 46.

3-4. Le *vikalpa* s'apaise parfaitement [chez certains] grâce à la liberté de leur propre soi, indépendamment de tout autre moyen, mais chez d'autres il se purifie grâce à des moyens divers. La première de ces méthodes vient d'être exposée [dans le chapitre précédent].

5. Bien que, en vérité, le *vikalpa* ne soit en son essence que Conscience, il n'engendre néanmoins la liberté pour l'individu qu'en se faisant certitude.

6. Cette certitude se présente sous des formes multiples ; elle dépend ici, en effet, de divers moyens qui se différencient selon qu'ils sont plus ou moins proches [de la Conscience], et que l'on désigne sous le nom d'*aṇu*, [moyens] individuels.

Le commentaire énumère ici certains de ces moyens en les distinguant selon qu'ils s'éloignent plus ou moins de la Conscience : *uccāra* des mantras quant au souffle, *dhyāna* quant à l'intelligence, postures enfin et autres pratiques liées au corps.

7-8. La Réalité absolue (*paramārtha*) se révèle ainsi jusque dans le sujet dépourvu de Réalité, dans son intelligence, son souffle, son corps car, [même s'ils ne sont pas la Réalité absolue, ces derniers], souffle, intelligence, etc., ne sont pas séparés de la lumière de la pure Conscience ; s'ils présentent pourtant une double qualité (*guṇa*) de conscience et d'insensibilité, c'est que [la Conscience use à leur égard] de sa liberté.

9-10a. [Śiva] que couronne la demi-lune déclare à la Déesse dans le Triśirobhairavatantra : « Bien que la suprême énergie appartenant au seul Śiva soit partout présente, [elle prend la forme individuelle en devenant un] *jīva* quand, du fait de l'apparition de la connaissance [limitée], elle en vient à concevoir [illusoirement] sa propre essence [comme limitée] ».

L'énergie suprême s'étend à tout. Elle brille en tout, même en ce qui est insensible, (pot, souffle, etc.,) par l'effet d'une connaissance qui conçoit sa nature comme dualité du sujet et de l'objet. La réaction aux impressions (*pratyaya*) que Jayaratha glose par '*vikalpa*' est l'erreur du *jīva*, sujet fait de souffle, d'intelligence et assujetti à un corps. Mais c'est l'énergie suprême elle-même qui produit cette erreur en se concevant comme limitée.

10b-11a. Que surgisse la liberté, et l'on contemple l'existence sous la forme de la conscience de cet [être limité], puis, surmontant la portion d'insensibilité [souffle, corps, etc.], on s'identifie au Sans-Second.

11b-12a. Ou bien, par la vision intuitive [2] de sa liberté, on atteint la certitude que sa propre conscience est pure et n'est pas identique au

2. *dṛṣṭi* : Abhinavagupta, dans son commentaire du Dhvanyāloka (pour lequel *dṛṣṭi* est l'imagination du poète), assimile *dṛṣṭi* à *pratibhā*, l'intuition illuminatrice.

corps, [au souffle, etc.], simple[s] reflet[s] dans la conscience tel le visage [perçu] dans le miroir.

Comment prendrait-on le reflet de son visage pour soi-même puisqu'il n'existe que dans le miroir ? De même, le corps, le souffle, les états de rêve, de veille, dans la mesure où ils sont distincts du soi conscient, ne sont que reflets dans le miroir de la Conscience absolue.

12b-13a. Même si l'on dit [erronément] que la Conscience est distincte du souffle, de l'intelligence, etc., elle en est inséparable en réalité. [Cette apparente différenciation de la Conscience] tient seulement à ce qu'ils sont distincts les uns des autres.

Souffle, intelligence, corps, etc., tous sont en réalité faits de Conscience ; celle-ci est tissée en eux, sans quoi ils n'existeraient pas ; la Conscience les contient tous à la manière dont le miroir contient les reflets qui ne peuvent en être extraits, même si les images y jouent et peuvent être considérées séparément. S'ils sont pris en leur totalité, on ne peut pas non plus les séparer de la lumière consciente universelle. Comment, dès lors, assumer l'aspect du Tout si l'état de conscience propre au souffle, au corps, etc., ne fait pas place à la Conscience ?

13b-14a. De la pureté même de la Conscience procède son caractère inséparable (*avibheditvaṃ*) de la totalité des choses. Comme dans un pur miroir, [tout s'y reflète clairement] étant donné que les aspects individuels et limités [par le temps et l'espace] se restreignent les uns les autres.

Ces aspects que sont souffle, intelligence, etc., comment se manifestent-ils à l'extérieur ?

Dans l'Īśvarapratyabhijñā (1. 5. 1), Utpaladeva déclare : « La manifestation extérieure des choses directement perceptibles n'est possible que si elles reposent dans le Sujet universel, le Soi ».

Jayaratha explique : si les objets n'étaient pas identiques à la lumière de la Conscience, ils ne se manifesteraient pas extérieurement, et il en est de même pour la manifestation subjective qui ne diffère pas essentiellement de la manifestation objective.

La lumière de la Conscience est l'essence même de la chose. D'où les stances suivantes :

14b-16a. Même si la totalité [des choses] réside à l'intérieur de la Conscience — sinon pour quelle cause, pourquoi et comment celle-ci serait-elle communiquée à la pensée, au souffle, au corps ? —, il n'y a pas néanmoins de pensée différenciatrice (*vikalpa*) dans une telle indifférenciation (*nirvikalpa*) ; or, sans *vikalpa,* une chose, même si elle est vue, est pour ainsi dire comme si elle ne l'était pas, car la certitude procède du *vikalpa.*

Selon Jayaratha, l'ensemble des choses distinctes qui forment un tout (*sarvam*) réside à l'intérieur de la conscience, ne faisant qu'un avec elle. Ce tout se manifeste en tant que reflet dans le sujet conscient, en *buddhi*, etc., sinon il ne se manifesterait pas en tant que choses distinctes.

En raison de leur concision, ces versets sont difficiles à traduire. Les choses n'apparaissent que dans la lumière consciente à laquelle elles doivent leur existence ; elles forment alors un seul tout, un ensemble indissociable et donc indifférencié. (Mais elles peuvent aussi apparaître distinctes les unes des autres sans être déterminées par le *vikalpa*, en se reflétant dans la pensée, le souffle, etc.)

Sans la certitude intellectuelle d'une pensée différenciatrice, les éléments du tout, ne s'imprimant pas profondément dans la conscience, seraient privés d'existence distincte, tels des brins d'herbe qui, bien que vus sur le chemin, ne sont pas vraiment perçus en leur distinction. Si la conscience reste présente dans ces états différenciés dus à l'influence des *vikalpa*, il n'est pourtant pas impossible de mettre fin à ces derniers puisque, en fait, cette conscience est sans *vikalpa*.

16b-17a. Alors que l'intelligence, le souffle, le corps peuvent se concevoir (*vikalpyam*) directement comme ayant la nature du suprême Seigneur, le sujet conscient [lié au] vide (*śūnyarūpe*) ne peut se concevoir [comme tel].

Si les sujets doués d'intelligence, de souffle, de corps peuvent, par le recueillement, transformer leurs *vikalpa* en une parfaite conscience et s'identifier bientôt à Śiva, le sujet lié au vide (*śūnyapramātṛ*), par contre, ne le peut pas puisqu'il n'a pas de *vikalpa*. Ainsi, pour le Trika, point de quatrième processus propre au vide pour conduire à la purification de la Conscience.

17b-18. L'intelligence [employée comme moyen] consiste ici en recueillement (*dhyāna*), le souffle en *uccāraṇa*. L'[*uccāraṇa* ordinaire englobe] les cinq fonctions vitales : inspiration, [expiration, souffle égal, souffle ascendant], souffle diffus. Alors que l'essence originelle du souffle (*prāṇana*), c'est l'*uccāra* suprême.

Au chapitre 6, versets 13-14, on peut lire à propos de *prāṇana* :

« On désigne l'énergie de vie (*prāṇanāśakti*), que nourrissent un élan (*udyoga*) et une aspiration intimes, par les termes vibration, fulguration, repos, vie, cœur et puissance créatrice (*pratibhā*). En tant que fonction du souffle, elle remplit le corps des cinq formes de vie. »

19a. Le corps, quant à lui, est constitué de l'ensemble unifié des organes des sens, de leurs objets et des [souffles].

Il se manifeste ainsi grâce à la seule Conscience.

RECUEILLEMENT DE L'INTELLIGENCE,
buddhidhyāna

Le recueillement qu'on va décrire est la forme la plus élevée de [la voie individuelle].

19b. Nous dirons d'abord comment la réalité incomparable (*anuttara*) peut être atteinte par le recueillement (*dhyāna*).

Ce recueillement se situe entre la méditation avec représentation et la véritable absorption de la voie de l'énergie ; il en est si proche qu'il y conduit en peu de temps.

20. Cette libre lumière (*prakāśa*), Conscience par nature, embrassant tous les niveaux de la Réalité, a le cœur pour séjour [3]. Le Triśiromata déclare à ce sujet :

21. « Qui connaît la Réalité voit la vérité à l'intérieur du cœur, comme une fleur où [toutes les parties] intérieures et extérieures se rassemblent à la manière dont s'emboîtent [les feuilles] d'un bananier (*kadalī*) [4]. »

De même, au cours de son recueillement, le yogin découvre successivement le corps, puis, à l'intérieur de ce dernier, le corps subtil et, plus intime, le corps causal contenant le suprême Sujet connaissant ; autrement dit, il commence par écarter les niveaux du réel, des plus grossiers aux plus purs, et finit par atteindre le sanctuaire du cœur où le Soi se révèle.

A l'objection, pourquoi la Conscience omnipénétrante n'est-elle sentie que dans le cœur ? Abhinavagupta répond :

22-23a. Qu'on se recueille profondément sans aucune autre pensée sur l'unification (*saṃghaṭṭā*) de lune, soleil et feu, et là, dans la grande fosse sacrificielle appelée Cœur, flamboie intensément le feu du puissant Bhairava qui consomme l'oblation quand on frotte les deux bois de friction [de ce recueillement].

3. « Bien que la conscience qui réside partout remplisse le corps entier, elle a pour suprême résidence le lotus du cœur. » Citation d'origine inconnue proposée par le commentaire.

4. Ce qui semble être le tronc d'un bananier (*kadalī*) n'est en réalité formé que par l'enroulement de ses feuilles étroitement imbriquées. Si on enlève les feuilles extérieures on trouve celles qui sont à l'intérieur et, celles-ci enlevées, il ne reste plus rien sinon, au moment de la floraison, le bouton de l'inflorescence qui fructifiera en banane. D'où cette comparaison. Plus subtilement encore, si on porte son regard sur la fleur, on ne voit que les pétales externes mais, à l'orée de ce regard, on découvre la série intérieure des pétales ; enfin, quand on pénètre à la source du regard, on parvient au pollen, à Śiva même, plein de béatitude.

L'unification de 'lune, soleil et feu' est celle du connaissable, de la connaissance et du sujet connaissant, état qui est celui du suprême sujet conscient. Comme le dit Jayaratha (p. 333), le yogin atteint immédiatement son propre soi dans la plénitude du sujet conscient.

Les deux 'bois' du recueillement (*dhyānāraṇi*) sont, dit Jayaratha, les deux souffles ascendant et descendant ; leur 'frottement' (*kṣobha*) a pour effet leur fusion au point central immobile du souffle (*madhyadhāman*). Il cite à ce propos le verset 26 du Vijñāna Bhairava :

« L'énergie sous forme de souffle ne peut ni entrer ni sortir lorsqu'elle s'épanouit au centre en tant que libre de *vikalpa*. Par son entremise [on recouvre] l'essence absolue [5].

23b-25a. Grâce à cette flamme resplendissante de Bhairava, celle du Sujet connaissant, possesseur d'une intense et surabondante énergie, qu'on réalise ce triple domaine du sujet, de la connaissance et du connu, en tant qu'indivis (*abhedena*). Cette triade n'est autre, en vérité, que celle des énergies feu, soleil et lune [6], [chacune d'entre elles] correspondant à l'une des trois Déesses, Parā, Parāparā et Aparā, perpétuellement surgissantes (*sadodita*) [7].

25b-26a. Chacune d'elles, [suprême, intermédiaire et inférieure], a [en outre] trois aspects : émission, permanence et résorption, auxquels s'ajoute un quatrième, ininterrompu et sans artifice (*akalpita*).

Ce dernier aspect de l'énergie est au-delà de la rupture propre à l'émission, à la permanence et à la résorption cosmiques. Il est la Réalité absolue (*tāttvika*), éternelle et sans artifice.

A l'issue de la fusion des trois aspects, demeure pour le yogin la réalité essentielle, innée et increéée. Dans cet état d'absorption (*samādhi*), il se tourne vers le monde externe et, à travers ses facultés purifiées, il perçoit le suprême Bhairava jusque dans les activités ordinaires du monde.

ROUE DES ÉNERGIES, PRATIQUE DES *KĀLĪ*

Le yogin atteint la réalité en deux temps ; il découvre l'intériorité d'abord par le recueillement, feu attisé du suprême sujet connaissant — feu divin celé dans la cavité du cœur —, puis il parvient à l'universalité quand, du cœur ainsi enflammé, il se dirige vers l'extérieur afin d'engloutir tous les êtres et ne voit partout que le Soi en son infinité.

Celui qui médite de la sorte, sans interruption, sur les processus d'émission, de permanence et de résorption comme essentiellement identiques à sa propre conscience, et qui perçoit en outre ce que signifie ultimement la

5. Cf. *VBh*, p. 78.

6. Dans ce *dhyāna* supérieur, les trois aspects du souffle, inspiré, expiré et égal, fusionnent en un seul souffle, mais toute la triplicité (du Trika) qui y est encore contenue se ramène à *soma*, *sūrya* et *agni*.

7. Sur le terme *sadoditā* ou *satatoditā*, voir introduction p. 48, note 80.

liberté que celle-ci a d'émettre et de dissoudre, s'identifie à Bhairava dès que sa conviction se montre inébranlable ; de plus, il acquiert, grâce à cette pratique, tous les pouvoirs désirables.

26b-27a. Ainsi, ces déesses sont duodécuples, à l'image du soleil, puisque chacune d'elles se manifeste, ainsi que leur apaisement, sous la forme [triple] de feu, de soleil et de lune [8].

27b-29a. Cette incomparable roue part du cœur et, suivant le mouvement de la vue et des autres [sens], sort dans le champ varié de l'objectivité. Les rayons de cette roue manifestent sur ce plan la nature faite de feu, de soleil et de lune correspondant à la succession de l'émission, de la permanence et de la résorption.

Jayaratha, dans son commentaire des *śloka* 28-29, souligne que les rayons de la roue des énergies, lorsqu'ils fulgurent de façon pour ainsi dire limitée à travers les organes des sens, font participer la prise de conscience de l'objectivité au quadruple aspect d'émission, de permanence, etc., des déesses de la roue. Dans toute prise de conscience d'un objet, dit-il, le sujet connaissant 'émet' (*sṛjati*) en quelque sorte l'objet appréhendé, dans un premier moment créateur. Puis il se fixe sur cet objet, s'y attache, d'où une sorte de permanence. Il peut alors absorber, rapporter à lui cet objet, quand il dit : « je connais cet objet ». De là, enfin, « atteignant la plénitude du fait d'un engloutissement par un processus de maturation forcée (*haṭhapākakrameṇa alaṃgrāsayuktyā pūrṇātvāpādanena*), il parvient à la réalité du feu de la conscience (*cidagnisadbhāvam āpādayati*) ». « Toute chose étant en tout », tout étant pénétré de la même réalité, la même nature se retrouve à tous les plans du cosmos.

29b-30a. Ainsi, quel que soit l'objet, son, etc., relevant du domaine sensoriel : ouïe, etc., auquel s'applique cette roue, [celui qui s'adonne à cette pratique] prend conscience de son identité [avec elle].

30b-31a. Selon ce processus, quelle que soit la chose à laquelle s'applique cette roue, il en est comme d'un monarque universel [qu'accompagnent tous ses vassaux].

En chaque sensation, on doit rester conscient de cette roue qui pénètre partout : il suffit de demeurer constamment vigilant à l'égard d'une seule sensation, celle du son, par exemple. La roue opérant de façon universelle, le yogin perçoit, là où elle tombe, toutes les autres sensations et devient à cet égard comparable à un souverain universel qui entraîne à sa suite tous ses vassaux.

Mais le mouvement universel de la roue suprême, perçu par l'être éclairé jusque dans les activités mondaines, ne peut être appréhendé par l'homme ordinaire englué dans ses activités. Il s'ensuit que de telles activités sont à l'intention du seul yogin et non de l'esclave du devenir. C'est ce que dit un verset cité par Jayaratha (p. 338) :

8. Elles sont *sūryabimba*, reflets de la connaissance, laquelle inclut tout puisqu'elle assimile les sphères du sujet et de l'objet. Sur le reflet, cf. ci-dessus, chap. 3, *śl.* 44-65.

« Les uns sont liés par la faute d'une effroyable (*raudra*) activité [mondaine], tandis que d'autres, par cette même activité, se libèrent des liens de l'existence. »

L'opération des *kālī* décrite à partir du verset 30 est spontanée. Toute pratique volontaire devient donc inutile : « Partout où il va, tous les *cakra* tourbillonnent autour de lui comme un essaim d'abeilles autour de sa reine. »

31b-32a. C'est ainsi que sans effort l'ensemble des [six] cheminements (*adhvan*) [formant] l'univers [9] se dissout dans l'immense roue de Bhairava qu'entourent [toutes les énergies] de la Conscience.

Même à ce degré, des résidus d'objectivité peuvent subsister :

32b-33a. Quand il ne reste de l'univers que des tendances résiduelles (*saṃskāra*), il faut, pour les anéantir, se concentrer sur la grande roue tournoyante dans un sursaut de son propre soi.

On donne des secousses à la roue de la conscience pour anéantir les résidus, ce pourquoi deux mouvements opposés sont requis : détruire (*parikṣaya*), puis faire surgir (*ucchalattā*). En évoquant la grande roue de façon intense et sur le plan grossier afin que ces vestiges se montrent dans toute leur puissance, on pourra mieux les anéantir [10].

33b-34a. Quand toutes les choses à brûler ont été consumées et que leurs résidus ont entièrement disparu, que l'on contemple cette roue comme s'apaisant, puis comme étant apaisée, et [enfin] comme l'apaisement [même].

La roue s'apaise à mesure que les vestiges disparaissent, elle est apaisée (*śānta*) à leur disparition et finalement seul règne le calme parfait (*śama*) ; elle peut alors vibrer dans toutes les activités de ce monde.

Le recueillement propre au discernement subtil (*buddhidhyāna*), à son stade suprême, conduit à la voie de Śiva :

34b-35. Si l'on s'applique à ce recueillement, l'univers se dissout dans la roue et celle-ci dans la Conscience. Alors, à la disparition de l'objectivité, la Conscience se révèle [dans toute sa splendeur]. Mais étant donné sa nature de conscience, cette grande souveraine, la Conscience, émet à nouveau [puis résorbe, etc.].

36. Celui qui, à chaque instant, dissout ainsi l'univers dans sa propre conscience, puis l'émet à nouveau, s'identifie pour toujours à l'essence bhairavienne.

37-38. [Cette roue n'est pas la seule] que doive contempler un yogin, car il y a encore la roue à trois rayons [le trident] [11], les roues à quatre, cinq,

9. Sur les six cheminements formant l'univers, voir TĀ I. 32, *supra* p. 85, note15.
10. Cf : *Hymnes aux Kālī*, pp. 33-35.
11. La roue de la conscience universelle se meut à partir de l'énergie d'activité au niveau du trident. Cf. ci-dessous *śl.* 54-56. p. 274.

cinquante rayons et aussi celles à soixante-quatre, cent, mille rayons, ou enfin la roue à d'innombrables milliers de rayons, qu'il faut aussi contempler sans aucune autre pensée [12].

39-40. En réalité, rien ne limite le grand Dieu, le Seigneur à la fulgurante Conscience (*ullāsisaṃvid*), ce grand Souverain dont l'énergie n'est autre que l'univers. Comme l'enseigne le vénérable Śrīkaṇṭha dans le Māṅgalaśāstra [13] : « Ses énergies sont le monde entier, mais le détenteur de l'énergie est Maheśvara ».

41. Tel est le premier moyen, le recueillement [sur la roue des énergies], que le vénérable Śambhunātha, satisfait de moi, m'enseigna après l'avoir reçu de Sumati [14].

42. C'est de cette façon même qu'il faut mettre en œuvre d'autres enseignements, d'autres recueillements, [permettant d'] accéder, sans un [long] processus (*kramaṃ vinā*), à la cime de la voie [menant à] l'Incomparable.

Ayant traité de l'énergie infinie du *spanda* formant l'incomparable Roue des énergies, Abhinavagupta aborde le thème de la grande diffusion omnipénétrante (*mahāvyāpti*) selon une progression allant de bas en haut et définie dans les quatre domaines suivants :

1. Le processus du souffle vital et les félicités qui l'accompagnent : 43-53.
2. Le processus parallèle du mantra *SAUḤ* qui conduit à la félicité universelle dès que les souffles sont en harmonie (*daṇḍaprayoga*), suscitant la montée de la *kuṇḍalinī* cosmique où l'univers pénètre dans le Soi et le Soi dans l'univers : 54-62a.
3. L'*uccāra* du Soi conscient en pleine activité, prise de conscience intense du mantra associé au mouvement ascendant de la *kuṇḍalinī* (*SAUḤ*). L'univers objectif offert dans le feu de la conscience procure le nectar de vie : 60-70.
4. La fusion propre à l'union sexuelle, ou cœur des *yoginī* : 70-74.

Vient enfin l'entrée dans la suprême Réalité : 74-80.

POUSSÉE ASCENSIONNELLE DE L'ÉNERGIE DU SOUFFLE :

prāṇatattvasamuccāra

Abhinavagupta décrit le fonctionnement spontané et très subtil de l'énergie vitale qui parvient à son épanouissement total. Cette poussée ascensionnelle du souffle répond à la division en six souffles, chacun engendrant sa

12. Cf. TĀ 1. 107-114 et un important développement à ce sujet dans *Hymnes aux Kālī*, pp. 62-63.

13. Texte inconnu sauf par cette citation. Ce peut être un hymne de louange (*maṅgala*). Śrīkaṇṭha est un nom de Śiva (et du premier des cinquante Rudra associés aux phonèmes).

14. Cf. Introduction p. 27.

propre félicité. Ce processus, qui va de félicité en félicité et dont le couronnement est la félicité cosmique, mène à la Conscience universelle de la voie de Śiva. Cette pratique, qui n'offre rien de commun avec la discipline du souffle, le *prāṇāyama*, ne concerne qu'un yogin apaisé, bien absorbé en *dhyāna*.

En quelques mots, voici le cheminement du souffle : parti de l'intérieur, il aboutit au monde externe et, quand il revient à l'intérieur, c'est le monde que le yogin reprend en lui-même. Ce souffle, retenu un moment, suit un parcours intime, celui de la *kuṇḍalinī*, au niveau individuel ; puis, au niveau cosmique, il sort en embrassant le tout, de façon glorieuse et dans la plénitude.

Le texte d'Abhinavagupta est des plus concis.

43. Le fonctionnement du souffle est, comme on l'a dit, l'opération du souffle subtil, [la Vie suprême sous ses divers aspects] [15]. Nous exposons maintenant comment se révèle pleinement l'incomparable Réalité que rien ne surpasse (*anuttara*) quand on suit cette voie, [celle du fonctionnement du souffle].

LES DIVERSES FÉLICITÉS QUI MÈNENT AU QUATRIÈME ÉTAT (*TURYA*) ET AU-DELÀ (*TURYĀTĪTA*).

Le souffle expiré va du cœur jusqu'au *dvādaśānta* [16] externe et le souffle inspiré suit la voie inverse ; c'est dans le cœur que le yogin commence à découvrir le centre où se révèle le Quatrième état. La première des félicités apparaît lorsque les deux souffles, *prāṇa* et *apāna*, séjournent dans le cœur, point de départ pour l'un, point d'arrivée pour l'autre.

La première félicité (*nijānanda*) surgit en pleine activité sensorielle, le yogin étant en contact avec les choses qu'il lui faut découvrir comme pleines de conscience sans qu'il ait à quitter le domaine du pur Sujet. Cette félicité lui est donc propre (*nija*), elle reste néanmoins relative au domaine objectif. Puis le souffle s'absorbe dans la vacuité (*śūnyatā*). Un verset du Svacchanda Tantra, cité par Jayaratha, précise en quoi consiste celle-ci :

« Le vide est appelé 'non-vide' (*aśūnya*) et 'inexistence'. L'inexistence désigne uniquement le point où toutes les existences vont à leur destruction. » (4. 291)

Telle est la nature de la Conscience qui réside dans le domaine du repos spontané qu'est l'intime du cœur. La félicité y est dite complète (*nirānanda*) [17].

15. *prāṇana, apānana*, etc.

16. Situé à douze travers de doigt du nez : à ne pas confondre avec le *dvādaśānta* suprême situé à douze travers de doigt au-dessus de la tête.

17. Nous donnons au préfixe *niḥ* de *nirānanda* sa valeur intensive. En lui donnant son sens habituel de 'sans', 'dépourvu de', on peut aussi comprendre 'absence de félicité limitée'.

A ce moment, le yogin a pénétré au Centre, à l'orée du *nimīlanasamādhi* ; les yeux fermés, il se tient immobile. Puis le souffle très subtil commence à se diriger d'une façon imperceptible vers l'extérieur. A sa sortie, la félicité qu'il engendre s'étend du sujet jusqu'à l'objet externe.

44. D'abord, qu'on réside uniquement dans ce qui relève du sujet connaissant, dans le cœur, en sa propre félicité (*nijānanda*). Grâce au repos dans la seule vacuité, qu'on éprouve la complète félicité (*nirānanda*) [18].

45-46a. Qu'on éprouve [alors] *parānanda,* la félicité supérieure, au moment où le souffle (*prāṇa*) sort dans ce qui relève du connaissable. Là, quand le souffle inspiré (*apāna*) prend son repos, empli de tout ce qui relève du connaissable, il faut se tenir dans la félicité suprême embellie par la lune du souffle inspiré.

Le souffle entre à nouveau, plein de tout ce qui relève de l'objectivité, et s'arrête. Surgit alors la félicité suprême (*parānanda*) propre au souffle inspiré, dénommé ici *prameya* car la félicité qui l'accompagne est extraite du domaine objectif et intégrée au Soi, grâce à l'inspiration, qualifiée de 'lune' parce qu'elle déverse comme celle-ci la boisson d'immortalité (*amṛta*).

46b-48 [Que l'on demeure] ensuite dans le calme de l'unité dû à la fusion (*saṃghaṭṭa*) [entre elles] des choses relevant du connaissable qui vibrent à l'infini. [Alors], ayant atteint l'étape du souffle égal (*samāna*), que l'on s'identifie à la félicité du *brahman* (*brahmānanda*). Puis, s'adonnant avec ardeur à engloutir les limitations du flot de la connaissance et du connaissable, et prenant son repos dans le feu du souffle ascendant (*udāna*), que l'on éprouve la grande félicité (*mahānanda*). S'y étant reposé, on s'apaise en cette grande flamme.

Quand le yogin, ayant ainsi pénétré jusqu'au centre, a intégré en lui-même par frictions et interactions mutuelles, les aspects objectifs pris un à un et remplis du souffle *apāna*, ses impressions objectives et subjectives fusionnent et prennent leur repos dans l'unité, leurs vibrations s'achevant dans la vibration cosmique. En d'autres termes, ces aspects sont perçus intégralement et le monde entier est immergé dans l'état d'égalité, les souffles *prāṇa et apāna* étant en équilibre dans le souffle égal (*samāna*). Le yogin demeure alors en lui-même, le souffle suspendu à nouveau dans le cœur et il jouit d'une nouvelle félicité dite 'du *brahman*'. Les limites de la connaissance et du connu s'engloutissent et le souffle descend jusqu'au centre inférieur (*mūlādhāra*) à travers le canal médian. A partir de ce moment, seule règne la spontanéité. Le souffle ayant pénétré alors rapidement dans le centre inférieur n'est plus qu'élan ; c'est le souffle vertical (*udāna*) ou *ūrdhvakuṇḍalinī*, qui s'élève à l'intérieur de la voie médiane en dévorant toute la dualité : sujet et objet, inspiration et expiration, etc. Le yogin s'apaisant dans la flamme d'*udāna* éprouve la grande félicité (*mahānanda*), paix du pur Sujet reposant désormais en son propre Soi dont il a parfaitement conscience.

18. Cf. *Hymnes aux Kālī*, p. 34.

49-50a. Telle est la grande pénétration (*mahāvyāpti*) sans contingence, nommée souffle diffus (*vyāna*), dépourvue de contingence. Alors, en vérité, [qu'on éprouve] la félicité de la conscience (*cidānanda*) que ne nourrit plus ce qui est dépourvu de conscience. En effet, ne demeure là aucune [existence] distincte relevant de ce qui est insensible (*jaḍarūpin*).

Jayaratha explique (p. 353) l'apparente répétition des qualificatifs 'sans contingence' (*nirupādhi*) et 'dépourvu de contingence' (*upādhivarjita*), appliqués par Abhinavagupta à cette 'grande pénétration' par le souffle 'diffus'. Ce dernier, sans contingence parce que la division relevant du monde en sujet connaissant, connaissance et connaissable en est absente, est transcendant (*sarvottīrṇa*), quoiqu'il pénètre toute la manifestation limitée, de *kāla* à la terre. C'est pourquoi on trouve là une félicité, celle de la pure conscience.

Le yogin qui s'établit dans la grande félicité éprouve bientôt la félicité de la conscience universelle (*cidānanda*) lorsque le feu (*udāna*), s'élevant dans le conduit médian jusqu'au centre supérieur, devient le souffle diffus (*vyāna*). En cet état omnipénétrant de diffusion universelle (*mahāvyāpti*), la Conscience, affranchie de ses limites, est identique au tout. On peut donc dire que cette grande diffusion transcende l'univers bien qu'elle lui soit immanente.

Dès que le yogin a fait pénétrer ce qui n'est pas conscient (souffle, etc.) dans sa propre conscience, l'univers entier est rempli de conscience. C'est ce que célèbre Utpaladeva dans une stance (ĪPK 2.1,7) :

« Pour le Sujet illimité, les choses fulgurent en leur plénitude comme lui étant identiques, et [donc au-delà de toute limitation] comme le Soi lui-même ».

Lors de cette félicité, le yogin, qui s'était affermi dans l'absorption-yeux-fermés, ouvre les yeux et jouit de l'absorption-yeux-ouverts, tandis que sa *kuṇḍalinī* dressée devient universelle.

50b-52. Là d'où est bannie toute interruption, là [où demeure] la conscience sans entrave qui resplendit et vibre partout dans ce qui a pour nourriture la suprême ambroisie, là il n'y a point d'accès, point de pratique mystique ou autre. Telle est la félicité universelle (*jagadānanda*) que Śambhunātha nous a révélée. Le repos peut y être atteint [à l'aide du] processus ascensionnel du [mantra] du cœur.

C'est-à-dire par la pratique de l'*uccāra* du mantra *SAUḤ*, déjà mentionnée au chapitre précédent, sur laquelle Abhinavagupta va revenir un peu plus loin.

Avec la félicité universelle (*jagadānanda*), il s'agit de la respiration spontanée de l'être libre. Le souffle sort à nouveau, mais de façon glorieuse et universelle. Ne dépendant que de soi, il remplit l'univers de son éclat.

Cet état, dit Jayaratha, où ne fulgure que la pure conscience sans limite est 'nourri par la suprême ambroisie', l'ambroisie étant immortalité, plénitude et totale liberté. Citant le verset 13 du deuxième chapitre du TĀ qui dit aussi que pratique mystique (*bhāvanā*) et tous autres moyens sont inutiles dans le suprême chemin bhairavien, Jayaratha explique qu'il s'agit là de la

réalité suprême (*paraṃ tattvam*) qui se manifeste sous la forme de toutes les autres félicités que nous venons de voir, d'où son nom de félicité universelle.

53a. Le parfait repos dans cette [félicité universelle] n'est autre que la résidence dans l'Incomparable (*anuttara*).

53b-54a. Telles sont les [félicités] issues de l'ascension (*uccāra*) des six [formes] du souffle vital, [formes] ayant chacune son propre domaine, bien que leur nature propre soit la même dans le cœur et dans les autres [centres]. On les expose maintenant [en tant que liées] à la pénétration (*vyāpti*) [des mantras].

MANTRAVYĀPTI ET PROCESSUS PARALLÈLE DU *BĪJA SAUḤ*

Avec l'omnipénétration des mantras s'opère la fusion des trois processus parallèles : souffle, phonèmes et *kuṇḍalinī*.

Par la pratique dite du bâton (*prāṇadaṇḍa*), les souffles inspiré et expiré s'équilibrent ; l'air n'entrant ni ne sortant, un souffle unique se dresse alors dans la voie médiane aussi raide qu'un bâton.

54b-56a. Quand, à l'aide de la pratique du bâton, [les souffles] antérieur et postérieur se font équilibre, que l'être avisé prenne refuge dans le domaine du nectar, dans [le centre de] la luette (*lambikā*) [19] qui repose sur un lotus [à quatre pétales situé au carrefour] de quatre [chemins]. Parvenu à l'étape du trident, à la convergence des trois conduits, qu'il pénètre dans l'état d'égalité [en *AU*], point de fusion des énergies de volonté, de connaissance et d'activité.

Citant un verset d'un auteur anonyme : « Comme un serpent frappé d'un coup de canne se dresse droit comme un bâton, de même doit être perçue cette [*kuṇḍalinī*] lorsque le *guru* l'éveille », Jayaratha explique : quand le yogin met un terme au cours 'oblique' du souffle, c'est-à-dire au mouvement du *prāṇa* et de l'*apāna*, par des contractions de la région périnéale (*mattagandha*), la *kuṇḍalinī* abandonne sa nature lovée et se dresse toute droite. Les deux souffles, se joignant et montant dans le canal central (*madhyadhāman*), parviennent au centre dit de la luette (*lambikā*), carrefour de quatre voies symbolisé par un lotus à quatre pétales où se croisent les deux voies du souffle externe et les deux voies internes de la *kuṇḍalinī*. Ce centre est décrit comme situé plus bas que le *brahmarandhra* et tourné vers le centre intersourcilier (*bhrūmadhya*).

Au-dessus de *lambikā* se trouve le lieu du nectar, nommé ici *sudha*, d'où la lettre *S*, la première du *bījamantra SAUḤ*. De fait, en prenant là son repos,

19. Ou en *tālu*, voûte du palais, porte de la *suṣumnā* : cf. *La Kuṇḍalinī*, p. 78.

le yogin atteint le point où se réunissent les trois conduits, trident dressé vers le *brahmarandhra* nommé 'réceptacle des conduits' (*nāḍyādhāra*), point où se rassemblent les trois énergies, *icchā, jñāna, kriyā*, et qui est donc le 'trident des énergies', le phonème *AU*. Saisissant alors ce phonème en une prise de conscience globale, il pénètrera dans l'essence divine de Bhairava qui est l'émission (*visarga*) : *Ḥ* (d'où *SAUḤ*).

Abhinavagupta poursuit en disant :

56b-57a. Qu'il s'empare ensuite, par des contractions et expansions successives, de cette unique *kuṇḍalinī* qui se dresse à mesure que, perdant sa contraction, elle s'épanouit en une guirlande [d'énergies subtiles] selon les étapes, allant du *bindu* intersourcilier à la fin de la résonance et à l'énergie [20].

57b-58a. C'est là, en *ūrdhvakuṇḍalinī*, que réside l'émission [faite des deux points du *visarga*], qu'embellit la vibration intériorisée. Que le yogin se repose en ce [*visarga*] semblable au ventre d'un poisson.

Le niveau de l'*ūrdhvakuṇḍalinī*, celui de l'émission, est, sur le plan des énergies phoniques de l'énoncé des mantras (*uccāra*), celui d'*unmanā*, qui transcende la pensée. Le *visarga* n'est pas simplement l'émission (*sṛṣṭi*), sa caractéristique est d'être la vibration ininterrompue et intériorisée de l'énergie : « C'est parce qu'il vibre avec ce qu'il contient qu'on le dit embelli ».

Au niveau du *visarga*, les contractions et expansions agissant simultanément à l'intérieur et à l'extérieur, au cours de toutes les activités de l'univers, le réceptacle de la vibration vibre en même temps que ce qu'il contient. C'est parce qu'il vibre de façon ininterrompue que le *visarga* est comparé au ventre d'un poisson, toujours en mouvement.

Abhinavagupta donne une autre illustration :

58b-60a. Tout comme une ânesse ou une jument qui se réjouit en son cœur lorsqu'elle pénètre dans sa demeure intime — le sanctuaire du plaisir — faite de rétraction et d'épanouissement, que le yogin s'absorbe de même dans le couple formé par Bhairava [et Bhairavī] adonné [aux mouvements de] rétraction et d'expansion, couple tout débordant de l'ensemble des choses qui, sans répit, en émanent et s'y résorbent.

60b.-61a. C'est dans le cœur suprême où s'unifient la grande racine (*S*), le trident (*AU*) et l'émission (*Ḥ*), qu'il accède à la quiétude grâce à la plénitude universelle.

20. Le yogin doit franchir les plans de l'énergie phonique, 'la guirlande des énergies', en s'élevant progressivement en *bindu, nāda, nādānta, śakti, vyāpinī, samanā*. Sur *OṂ* et ses énergies de plus en plus subtiles, cf. SvT 4. 254, VBh, p. 49-50 de la traduction et du commentaire et *La Kuṇḍalinī* p. 79-80. Un zèle ardent est ce qui permet à la *kuṇḍalinī* de s'élever ; il faut découvrir, en effet, la manière de l'épanouir afin d'atteindre la perfection de la félicité.

61b-62a. Et là, dans ce séjour consistant en une pénétration universelle due à cette plénitude, le [Je] peut être perçu quand la lumière consciente repose dans le Soi.

L'absorption du yogin (*śl.* 59) est la résorption de son propre soi, celle du sujet connaissant. La création ou émanation (*sṛṣṭi*) est décrite par Jayaratha comme un bond (*ullāsa*) vers l'extérieur, l'objet à connaître. Le yogin doit s'absorber dans le *visarga,* ce couple (*yāmala*) fait de Bhairava et de Bhairavī, couple qui engendre la conscience de sa propre béatitude. L'émanation correspond à l'énergie (ou à Bhairavī) et la résorption à Bhairava, le détenteur de l'énergie. C'est ce que déclarent les Śivasūtra : « L'univers est l'expansion de sa propre énergie » (3, 30) et « Celui qui jouit des trois états est le souverain des héros, [ses énergies sensorielles] » (1.11). Ainsi, au stade du *visarga*, le yogin s'exerce à émettre et à résorber l'existence en vue de parvenir au couple de Bhairava et Bhairavī.

La grande racine est l'illusion (*māyā*), cause suprême : « C'est pourquoi, dans le phonème *S*, tout resplendit avec évidence », dit Abhinavagupta dans le troisième chapitre (*śl.* 165). Les énergies unifiées et identifiées (*ekīkṛta*) les unes aux autres forment une masse indivise de conscience désignée par le trident *AU*. Le *visarga* qui dans l'écriture est formé de deux points, de deux *bindu*, est la *kuṇḍalinī* épanouie (*ūrdhvakuṇḍalinī*).

C'est dans le suprême Sujet connaissant, le Cœur, éveil (*bodha*) et germe suprême *SAUḤ*, que s'apaise le yogin, bien absorbé dans la suprême réalité du Je éminent (*parāhambhāva*).

Cette pratique revient à embrasser toutes les choses internes et externes, soit qu'on les assimile, soit qu'on les fasse apparaître en leur différenciation.

Là, en *ūrdhvakuṇḍalinī,* le Cœur suprême — domaine de la quiétude —, reprenant en lui-même l'univers entier, se révèle comme une prise de conscience intense et globale du 'Je'.

Afin de montrer ce qu'est, dans le Soi universel, ce repos sans l'ombre d'un remous, Abhinavagupta décrit le sacrifice cosmique qui se déploie à l'intérieur du mantra *SAUḤ.*

UCCĀRA DU SOI CONSCIENT

Cet *uccāra* est une prise de conscience globale (*parāmarśa*) du mantra associé au mouvement ascensionnel de la *kuṇḍalinī* à travers le canal médian, et allant du cœur jusqu'au sommet du crâne (*brahmarandhra*).

62b-63a. La première manifestation qui fulgure (*ullāsa*) dans la prise de conscience sans égale est au début exempte de toute activité, c'est le Je suprême, ardent à prendre conscience de soi (*cidvimarśaparā*).

A la pointe initiale (*pūrvakoṭi*), au commencement de tout désir, on repose en sa propre nature et, inconscient, on voit sans même regarder. A ce premier moment, seule fulgure (*ullāsati*) l'affirmation du 'Je' (*ahaṃkṛt*), conscience lumineuse, pure de tout désir d'émettre, l'objectivité prenant

conscience d'elle-même par l'effet de son absolue liberté. « C'est par la puissance de sa propre liberté, dit Jayaratha (p. 367), que le suprême Seigneur, lumière incomparable (*anuttaraprakāśa*), occultant sa propre nature, en se plaçant au niveau de la connaissance [limitée], etc., manifeste la masse des objets distincts. »

Mais, à l'instant suivant, la pointe finale (*parakoṭi*), quand on tend à voir, on se prive de sa propre nature et l'on descend du sujet connaissant à la connaissance normative (*pramāṇa*) [21]. Śiva, suprême et incomparable, cache ainsi sa propre Réalité ; mais c'est aussi à l'aide de l'élan (*udyoga*) que le yogin pénètre dans la voie des douze *kalā*. (62)

63b-64a. Puis, accompagnée d'élan, cette [suprême lumière consciente], à travers le soleil de la connaissance, fait de douze énergies fragmentatrices (*kalā*), révèle l'ensemble des choses qu'elle remplit pour le dévorer ensuite.

Aprés avoir atteint le plan des normes de la connaissance (limitée), selon Jayaratha, cette suprême lumière, fulgurant dans la prise de conscience globale du 'Je' (*ahaṃparāmarśasphuraṇāt*), désirant manifester l'objectivité, se tourne vers l'extérieur et fait apparaître un premier aspect de la manifestation, les douze *kalā* solaires, c'est-à-dire les voyelles de *A* à *Ḥ*, les quatre stériles (*ṚṜḶḸ*) exceptées. Elle les 'emplit' en ce sens qu'elle demeure un instant, puis elle les 'dévore', les résorbe en les reprenant en elle.

Ainsi, le sujet connaissant capable d'une efficacité causale (*kaścanārthakriyārthī*) limitée, atteignant le stade de la connaissance (limitée), jette un premier regard sur la masse des objets, d'où la pensée : « Je connais cette chose », la satisfaction de s'y arrêter, puis la reprise en soi.

64b-66a. A ce moment, la lune douée de seize *kalā*, avalant avec calme [22] l'émission, [devient] l'animatrice. En étincelant, elle émet dans le feu de la conscience le divin nectar (*S*) qui, [tel le beurre clarifié], rassasie toutes les facultés que sont les déesses de la conscience quand il atteint la pointe effilée de la cuiller sacrificielle et qu'il s'écoule à l'aide des énergies de volonté, de connaissance et d'activité (*AU*) à travers les ouvertures subtiles [des sens].

L'objectivité ou lune se saisit avec fermeté des deux points, interne et externe, formant le *visarga Ḥ*. Douée de seize *kalā* correspondant aux seize voyelles, elle émet dans le feu de la conscience le suprême nectar qui confère la vie, *S*, et assouvit les organes sensoriels et mentaux. Ces derniers sont divinisés dès que le nectar atteint la pointe de la cuiller sacrificielle, trident des énergies (*AU*) en parfaite harmonie.

Lors du sacrifice cosmique, c'est donc le *prameya* ou connaissable qui, en guise d'oblation, est versé ainsi dans le feu de la conscience et, grâce à la félicité de l'émission du *visarga*, l'univers s'imprègne de vie et de félicité. Cette émission, la Conscience la cache en elle-même : elle la 'dévore' tout en

21. Il y a *pramāṇa* à l'intérieur de *pramātṛ*.
22. *manthara*, lent, indolent, fait difficulté, mais est glosé par *viśrabdha*, calme, confiant, assuré, ferme.

l'animant et en la faisant prospérer en étant la dix-septième *kalā*, immortelle. Elle fulgure alors sous la forme de sujet conscient limité et de l'objectivité dont le sujet connaissant jouit par l'intermédiaire des organes des sens (les ouvertures subtiles du corps), d'où la satisfaction des déesses de la conscience. Le nectar donne pleine satisfaction aux organes de connaissance, rassasiés dans le feu de la Conscience, jusque dans la vie ordinaire.

66b-67a. De telle sorte que, si ce nectar propre à l'émission (*Ḥ*) se trouve émis dans le feu dit de la connaissance, l'ensemble des six cheminements n'[est plus qu'] oblation.

Les deux points (*bindu*) du *visarga* représentent Bhairava et Bhairavī [23]. Ayant pour fonction le connaissable, le *visarga* est la seizième voyelle ou *kalā*, tandis que le *bindu* ou quinzième *kalā* est le mouvement même de ces voyelles. « Ferme, nous dit-on, dans la saisie du complet *visarga* », le yogin brasse ces deux points à l'intérieur, pressurant ainsi Bhairava et Bhairavī pour les faire pénétrer l'un dans l'autre jusqu'à ce qu'ils ne forment plus qu'un.

Jayaratha indique que *l'uddhāra* de l'*amṛtabīja*, etc., a déjà été donné et qu'il ne sera pas répété vu son caractère secret.

67b. L'émission de l'incomparable Seigneur est la conductrice de *kula* dont l'effervescence s'étend de *K* à *H*, son flux constituant la série des niveaux du réel.

Quand le nectar du *visarga* agit dans le feu de la Conscience, l'univers se remplit de Conscience et aucune différence ne subsiste entre le fonctionnement de ce nectar en notre essence et son fonctionnement dans l'univers. Ainsi opère le *parabīja SAUḤ*. L'univers est plein d'une conscience indifférenciée sans plus rien d'interne ni d'externe quand s'achève la compénétration mutuelle de Kuleśvara représenté par les lettres de *A* à *bindu* (*Ṃ)* et de Kuleśvarī avec les lettres de *K* à *H*. Jayaratha renvoie sur ce point au troisième chapitre, *śl.* 144, selon lequel l'état émetteur de l'énergie *kaulikī* est celui où elle jaillit en allant de *Ā* jusqu'à l'énergie d'activité. L'émission, ajoute le *śl.* 145, est faite de la totalité de ce qu'elle englobe. A propos de *kṣobha* il renvoie au *śloka* 180 du même chapitre, où les consonnes sont dites 'supports de perturbation', puis il cite les *śloka* 6-8 de la PT sur l'émanation phonématique.

68. Le maître de l'énergie et l'énergie à laquelle il est uni forment [respectivement] *AṂ* (*bindu*) et *AḤ*. Telle est l'expansion du suprême *visarga* dont est fait l'univers.

23. Ou *kuleśvara, kuleśita*, le maître de l'énergie et *kaulikī, kuleśvarī*, la divine énergie. Pour éclairer le *śloka*, la glose donne également un verset : « Ayant offert au feu de l'énergie, identique à l'énergie cosmique, l'ensemble des impressions issues des choses en leur universalité, qui donc est égal à moi, le sacrifiant du sacrifice total (*viśvamedha*) ? » Un tel sacrifice, en effet, n'est offert par nul autre qu'un yogin, il ne peut l'être ni par Śiva ni par le dieu Brahmā.

Kuleśvara, associé à l'énergie, a pour symbole *AṂ +AḤ,* c'est-à-dire *bindu* et *visarga.* C'est là ce qu'on appelle l'expansion de la suprême émission ; on ne la trouve pas seulement dans l'énergie, mais dans l'univers entier qui n'est autre que cette émission, comme on vient de le dire. La glose cite également les versets 134 et 135 du troisième chapitre pour éclairer ce *śloka.*

69. Que, de cette manière, on lui fasse oblation, qu'on la vénère et la contemple, cette énergie donneuse de vie, faite de substances extérieures et intérieures, de connaissance, de souffle, de qualités et de corps.

On recommande donc d'adorer la grande Énergie (*kalā*) pleine de substance, jamais vide puisque son essence est ce qui s'épanouit de la sorte. Le sujet connaissant doit la contempler au cours de tous ses états : dans le *samādhi,* ou dans le quatrième état (*turya*) en tant que sujet associé à l'intellect (*buddhipramātṛ*), dans le sommeil profond en tant que sujet associé au souffle vital (*prāṇapramātṛ*), dans le rêve quant aux impressions ou qualités (*guṇa*) propres au sujet associé au sommeil (*svapnapramātṛ*), dans la veille en tant que sujet associé au corps (*dehapramātṛ*).

70. Qui se tient vigilant à l'égard de la vibration des deux conduits de la félicité atteint ce royaume de nectar d'où l'émission s'écoule.

La splendeur de la félicité — cette extase qu'est le royaume du nectar (*saudhabhūmi*) — se révèle sur plusieurs plans : celui de l'union sexuelle dont il est question ici, comme le précise Jayaratha, où le contact s'effectue dans le conduit de la félicité (*ānandanāḍī*) ; lors de toute connaissance, quand surgissent les deux vagues du sujet et de l'objet ; ou bien au plan supérieur, lors de la friction unifiante (*saṃghaṭṭā*) d'où jaillit la félicité propre aux *siddha* et aux *yoginī* ; plus haut encore, au plan de l'union béatifique de Śiva *akula* et de l'énergie *kaulikī,* union qui donne naissance à l'univers.

71. Que le bien-avisé pénètre en son cœur durant l'effervescence de l'énergie et aussi quand il entre en *kula,* à l'extrémité de tous les conduits, lors de l'omnipénétration et quand il contracte toute chose en lui-même.

Ce ravissement, on l'éprouve quand l'énergie entre en effervescence (*śaktikṣobha*) durant l'union sexuelle, ou quand on pénètre dans l'énergie pure (*kulāveśa*) et que les organes sont troublés par un contact sexuel imaginaire ; et encore au début de toute excitation, quand le souffle sort à flots, et plus particulièrement à la fin, dès que la conscience perd ses limites et qu'on se recueille dans le Soi universel.

Le commentaire cite ici des strophes du Vijñāna Bhairava correspondant aux différents termes du *śloka.*

śaktikṣobha : « La jouissance de la Réalité du *brahman* [qu'on éprouve] au moment où prend fin l'absorption (*āveśa*) dans l'énergie fortement agitée par l'union avec une parèdre (*śakti*), c'est elle [précisément] qu'on nomme jouissance intime. » (69)

kulāveśa : « O maîtresse des Dieux ! L'afflux de la félicité se produit même en l'absence d'une énergie [une femme], si l'on se remémore intensément la

jouissance née de la femme grâce à des baisers, des caresses, des étreintes. » (70)

sarvanāḍyagragocara : « Qu'on fixe sa pensée dans le centre supérieur, *dvādaśānta*, de toute manière et où qu'on se trouve. L'agitation s'étant peu à peu abolie, en quelques jours l'indescriptible se produira. (51)

« [Comme] par un procédé de magie, ô belle aux yeux de gazelle ! la grande félicité se lève subitement. Grâce à elle, la Réalité se manifeste. » (66)

vyāpti : « Quand on se renforce dans la [réalisation] suivante : 'je possède les attributs de Śiva, je suis omniscient, tout-puissant et omnipénétrant ; je suis le maître suprême et nul autre', on devient Śiva. » (109)

« Comme les vagues surgissent de l'eau, les flammes du feu, les rayons du soleil, ainsi ces ondes de l'univers se sont différenciées à partir de moi, le Bhairava. » (110)

sarvātmasaṃkoca : « Toute connaissance est sans cause (*nirnimitta*), sans support et fallacieuse par nature. Dans l'ordre de la Réalité absolue, cette [connaissance] n'appartient à personne. Quand on est ainsi totalement adonné à [cette concentration], ô Bien-aimée ! on devient Śiva. » (99)

« Si l'on médite sur le cosmos en le considérant comme une fantasmagorie, une peinture ou un tourbillon [et] qu'on arrive à le percevoir tout entier comme tel, le bonheur surgira [24]. » (102)

72. Par friction mutuelle des énergies fragmentatrices multiples du soleil et de la lune, la félicité de l'émission s'éveille dans le domaine [interstitiel] fait de feu et de lune.

Durant l'union sexuelle, dans le contact entre sujet et objet, en tous ces états, seuls *siddha* et *yoginī* parviennent à ce qu'on appelle 'cœur des *yoginī*'. Ils découvrent ce cœur lors de l'épanouissement de l'absorption (*samādhivikāsa*), c'est-à-dire lors de l'omnipénétration, quand, pleinement attentifs à la vibration, les sens bien ouverts à l'égard des objets perçus, ils se fondent dans l'univers ; puis ils le découvrent également quand ils reprennent toutes les choses en eux-mêmes, au moment de la rétraction ou du retour à la pure intériorité. Il faut donc que fusionnent toutes les énergies, dont le réseau (*kalājāla*) constitue le centre principal, pour que la félicité de l'émission se manifeste dans le conduit du centre fait de feu et de lune, ensemble du connaissable tranfiguré.

73. Assez de discours sur ce sujet secret ! Le cœur des *yoginī* étant caché par nature, l'éveillé qui y découvre la quiétude est un être accompli.

C'est là dans le cœur des *yoginī*, lieu suprême de repos, que le yogin doit se fixer ; fermement établi là où s'épanouit l'émission, il atteint son but : la gloire ici-bas.

S'il faut éviter les explications sur ce sujet des plus ésotériques, c'est que cette pratique où intervient notamment le mantra *SAUḤ* doit demeurer secrète.

24. Voir le *VBh.* traduction, pp. 111-112, 97, 108, 109, 141-143, 134 et 136.

PÉNÉTRATION DANS LA SUPRÊME RÉALITÉ

(*paratattvāntarpraveśa*)

74. Fermement établi dans le processus qui transcende appropriation et rejet, que [l'éveillé], grâce au ravissement de sa Conscience (*citi*), perçoive l'univers en son indifférenciation.

Le mantra '*piṇḍanātha*', *KHPHREṂ*

75-76. Ayant abandonné l'état pitoyable dû à l'activité intentionnelle tournée vers l'objet en vue de son utilité, que [le yogin] parvenu à l'apaisement (*nirvṛti*) en l'essence (*kha*), dont la nature est celle du vide, à l'intérieur et à l'extérieur, prenne pour support la sonorité (*nāda*) pleinement épanouie (*phulla, PH*) et qu'avec son aide il fasse se dilater parfaitement l'ouverture interne de la Conscience ; alors, la roue de la conscience, des organes et des souffles ne se différencie plus de tout ce que l'on peut connaître.

77. Ce connaissable se dissout grâce au feu (*R*), dit de la conscience, et ainsi dissous, il se fond à son tour complètement dans le feu de l'énergie, le triangle (*E*).

78. Se tenant là entièrement dans la grande réalité [ou l'essence] du *bindu* (*Ṃ*) qui est conscience (*saṃvedana*), et, reposant dans le germe de la résorption (le *bindu*), qu'[un tel yogin] devienne identique au suprême.

Pour atteindre la conscience universelle, deux moyens se présentent ici : le mantra de la résorption, *piṇḍanātha*, et l'attitude bhairava (*bhairavamudrā*). Avec le *mantra* on doit abandonner toute la dualité afin d'atteindre le centre apaisé et indifférencié. Abhinavagupta indique de quelle manière cela se produit dans son Anuttarāṣṭikā (*śloka* 2) : « Huit stances sur l'Incomparable » [25] :

« Ne laisse rien, ne prends rien, bien établi en toi-même, tel que tu es, passe le temps agréablement. »

A l'aide d'un processus exempt de pensée dualisante, le yogin reconnaît avec émerveillement son identité à la conscience (*cit*) et tout ce qu'il contemple est indifférencié et identique à son propre soi.

Ainsi pénètre-t-il dans la Réalité ultime où ne demeure que le Soi, par-delà appropriation et rejet.

Le verset 75 reprend le processus en détail et établit des correspondances avec les phonèmes du *piṇḍanātha* : le yogin ayant pénétré dans l'intériorité, laisse de côté l'intentionnalité tournée vers les impressions internes (plaisir,

25. Ce texte est traduit et commenté dans les *Hymnes de Abhinavagupta*, pp. 56-64.

douleur) ou externes (couleurs, etc.), en se gardant de les considérer sous le biais de la distinction — prise et rejet —, ce qui serait les soumettre à la différenciation.

Le yogin repose alors en lui-même, en *KHA*, germe résorbateur, germe à la fois de l'infinité spatiale et de la *kuṇḍalinī* résorbatrice. Après y avoir accédé, prenant pour appui la sonorité exempte de son, le *nāda* épanoui (*phulla,* d'où *PH*), il réalise la Conscience qui transcende l'univers. Alors, à l'aide de cette Conscience transcendante et par la sonorité, le yogin déploie l'ouverture interne de la conscience qui, bien que transcendante, va devenir immanente ; en conséquence, la roue de la conscience, des organes et des souffles, roue qui renferme connaissant, connaissance et connu, ne se différencie plus de tout ce que l'on peut connaître.

L'ouverture interne permet de découvrir l'univers dans la Conscience ; l'ouverture externe permet d'aller du *samādhi* jusque dans l'univers. Ce dernier, résidant à l'extérieur, se dissout d'abord avec ses impressions latentes dans le feu (*R*) du suprême Sujet conscient qui réside dans l'ouverture interne, puis il doit ressortir et se dissoudre à nouveau dans le triangle (*E*), feu du suprême sujet conscient qui réside dans l'ouverture externe, en sorte que l'interne soit absorbé dans ce feu.

Si ce dernier est décrit comme triangulaire, c'est en raison des trois énergies (volonté, connaissance et activité) qui le constituent. L'univers s'engloutit dans la libre énergie (*svātantryaśakti*) qui contient en elle-même toutes les énergies harmonieusement fondues. Le yogin découvre un total apaisement, plein du ravissement du Soi, dans le germe de la résorption, le *bindu Ṃ*, suprême Sujet conscient qu'exalte une telle prise de conscience, et s'identifie à la suprême Réalité. La prise de conscience s'épanouit au point que la vibration en est perçue partout, jusque dans un arbre qui croît en silence et, cependant, dans une plénitude de vibrations sonores (*nāda*).

Ce suprême Sujet, identique à la Réalité, entre à nouveau en mouvement, c'est la *bhairavamudrā* que décrivent les stances 79-86 :

BHAIRAVAMUDRĀ

79. Dans les deux réalités, interne et externe, réside une vibration de la Conscience propre aux trois énergies, embellie par ce qui est générique et ce qui est particulier ; elle est douée d'expansion et de contraction.

Abhinavagupta distingue deux sortes de *spanda.* L'un, intérieur à la conscience ou *spanda* générique, est le Je doué d'épanouissement et qui relève de *śivatattva,* la plus haute des catégories. L'autre, la vibration particulière, externe, est le ceci (*idam*) qui, à partir du niveau de l'illusion (*mayātattva*) jusqu'à la terre, manifeste le différencié. En outre, ce *spanda* revêt l'aspect de la triple énergie, volonté, connaissance et activité, il est toujours doué de contraction et d'expansion en ce sens qu'il tire à soi, puis répand à l'extérieur : il devient *aham*, le 'Je' dans l'univers et reprend l'univers en lui-même selon le processus spontané de la *kramamudrā :*

80. Bien qu'[en réalité] cette vibration soit exempte de contraction et d'expansion, elle se manifeste comme telle. [En effet, le yogin, dont] la vision est tournée vers l'extérieur, le visible étant perçu à l'intérieur, obtient le suprême royaume [26].

81. Il s'ensuit que la prise de conscience, sous forme d'intentionnalité (*arthakriyākṛti*) dirigée vers des objets variés que suscite sa liberté, est la vibration particulière que l'on dit tournée vers [le champ objectif].

Si le *spanda* est pris en son premier ébranlement, c'est la *bhairavamudrā* : il y a double mouvement du 'ceci' au 'je' et du 'je' au 'ceci', ce qui signifie que le vibrant mouvement du 'je' se dirige vers le particulier ; mais ici, grâce à la liberté du Soi dans laquelle puise le yogin, les choses deviennent utiles à son activité journalière. En effet, dès que l'on réside dans la vibration générique ou universelle, on peut jouir d'une efficience (*vīrya*) spontanée et imprévue, propre à la terre des mantras [27] et qui s'étend jusque dans le *spanda* particulier ; on peut donc jouir de pouvoirs surnaturels relevant du domaine de la prise de conscience du 'ceci', domaine désormais apaisé. C'est ce que dit le *śloka* suivant :

82. Dès que cette efficience concernant l'ensemble des mantras y atteint le repos, [on jouit] de pouvoirs surnaturels tels que l'apaisement, etc., en s'identifiant à telle ou telle forme [de prise de conscience]. Mais pour les obtenir il est indispensable de demeurer dans l'ultime Conscience :

« Le chemin tout entier a pour support la pure conscience et elle seule. Tout ce qui n'y prend pas son repos n'est que fleur [poussant] dans le ciel » (TĀ 8, 3). Cette efficience s'étend également au fonctionnement des organes sensoriels.

83. Alors, sans même qu'on ait à fermer les yeux, cette divine confluence des organes par laquelle s'exprime la liberté de la conscience éveillée (*bodha*) suffit pour rendre le monde identique au Soi.

84-85. Toutes les agitations sensorielles ayant disparu, dès qu'il s'unit à la grande et intense Imprévisible, le yogin s'établit définitivement dans une surabondante plénitude, au sein du flot des rayons [la roue des organes étant bien unifiée], ne se souciant de rien. Percevant alors clairement les choses, il accède à une conscience telle que ses étincelles suffisent à réduire en cendres la demeure du devenir [28].

La *bhairavamudrā* est précisément le moyen d'identifier l'univers à soi tout en gardant ouverts les yeux ainsi que les autres organes. On nomme

26. Là, plus de contraction ni d'expansion, mais uniquement la *bhairavamudrā*.
27. Sur la terre des mantras, voir plus loin, p. 284.
28. Les *śloka* 84-85 reproduisent à peu près les *śloka* du MVV ; aussi vaut-il mieux lire *saṃsārasadmadāhaka* plutôt que *saṃsārabhasma* de notre édition.

cette attitude de l'étonnement 'grande Imprévisible' (*mahāsāhasa*), merveille, car on s'attendrait à voir apparaître l'univers en sa différenciation puisque les yeux sont ouverts, et non à ce qu'il fonde et se résorbe dans la grande conscience de Bhairava, un univers transfiguré, reconnu en tant que *sāra*, essence de pure conscience, en tant que sa précieuse vigueur, en tant que son noyau.

Mais pour cela l'agitation des organes doit disparaître. Sitôt la différenciation évanouie, le yogin, même orienté vers les objets externes, ne fait qu'un avec la conscience immaculée ; intériorisé et sans même recourir à la vigilance, il pénètre dans la suprême Réalité. Il perçoit intensément les choses, mais à l'intérieur de la prise de conscience de soi. Ses organes n'étant plus agités sont divinisés, exprimant le rayonnement de la conscience, car tous confluent vers le centre de la roue des énergies conscientes.

Les stances 75-85 font allusion aux deux attitudes dites *kramamudrā* et *bhairavamudrā* que nous exposerons plus longuement par la suite. Toutes deux ont pour but d'égaliser la conscience introvertie et la conscience extravertie.

Dans les stances 80-81, il s'agit du double mouvement de la *kramamudrā* : épanouissement et contraction ou rétraction (*vikāsa /saṃkoca*) du 'je' au 'ceci' et retour du 'ceci' au 'je', de façon répétée quand, en pleine activité, le yogin passe du *spanda* universel au *spanda* particulier et inversement. Dès qu'il les a égalisés par son attitude spontanée, il atteint la véritable *bhairavamudrā*, au-delà de tout exercice, la vibration étant saisie à l'instant précis où elle s'ébranle ; le yogin se tient alors à l'origine, dans le seul élan, en pleine unité, sans prendre conscience des deux mouvements d'épanouissement et de contraction. Mais qu'il ait conscience de son attitude bhairavienne, et il verra celle-ci se transformer aussitôt en *kramamudrā*, et se laissera aller spontanément vers l'intérieur, puis vers l'extérieur. Par contre, s'il y demeure, sans en être conscient, il restera en *bhairavamudrā*. Telle est la différence entre ces deux attitudes.

MANTRABHŪMI, TERRE DES MANTRAS

Sont maintenant exposés les moyens en vue d'atteindre la 'grande Imprévisible' et d'entrer dans la terre des mantras [29], la Réalité absolue ou Conscience suprême.

A l'issue de la pratique dite *bhairavamudrā,* le yogin fait retour au monde en vue d'accéder à l'indicible Réalité par-delà le Quatrième état.

Mais comment peut-on pénétrer dans cette terre, source des mantras et de leur efficience, pure conscience, substrat de l'univers ? On y pénètre par l'intermédiaire du mantra *KHA,* germe de résorption, Soi conscient, lieu paisible du cœur, au centre de toute efficacité.

Un passage obscur du Triśirobhairavatantra (ou Triśiromata), ancien traité du Kula, que cite approximativement Abhinavagupta, décrit cette

29. Pour pénétrer dans la terre des mantras, il faut posséder *vīrya*.

pratique associée de façon intime à l'ascension de la *kuṇḍalinī*, ainsi qu'à l'audition de dix sons spécifiques, ayant dix manières d'être (*bhāva*), dix puissances (*dhāman*) et dix résidences (*kha*). Il faudrait les exposer dans cet ordre, mais Abhinavagupta se garde de rendre ces pratiques intelligibles car, impliquant un exercice sexuel, elles doivent demeurer secrètes afin que l'on recoure à un maître initié.

Mais que ce soit par les unes ou les autres de ces dix étapes, il s'agit d'une même réalisation. Le yogin se concentre sur l'éveil de l'énergie de la *kuṇḍalinī* qui se tient dans le centre inférieur, et énonce le mantra *KHA* uni à cette énergie ; l'énergie du mantra s'élève alors dans le canal médian jusqu'au centre supérieur, au sommet du crâne. Par-delà les énergies d'activité et de connaissance, il surmonte la dualité de sujet et d'objet et atteint l'énergie de volonté en prenant parfaite conscience de soi ; il s'enracine alors dans la Conscience pleinement active (*citi*) par-delà le Quatrième état, en *turyātīta*, tous ses organes étant bien épanouis et aptes à exercer leurs diverses activités.

86. Le Seigneur déclare dans le Triśirobhairavāgama : « Ecoute, ô Déesse, je vais t'exposer maintenant la pénétration dans le royaume des mantras :

87. « La montée à travers le conduit central se caractérise par l'acquisition des attributs de cette [terre] [30]. Elle va au-delà de l'étape finale de l'émission [31] nommée 'pointe extrême'.

88-89a. « Laissant de côté la force ascendante (*ūrdhvakṣepa*) [du souffle] et mettant fin à son courant descendant, que le yogin, ayant l'expérience de la grande lumière consciente qui confère la révélation de la Connaissance toujours présente, pénètre dans la citadelle [la plénitude de la terre des mantras] grâce au fonctionnement [répété] de ce conduit médian relatif au domaine suprême.

Jayaratha cite ici le Vijñāna Bhairava : « De centre en centre, de proche en proche, [l'énergie vitale], tel un éclair, jaillit jusqu'au sommet du triple poing, tant qu'à la fin le grand éveil [se produit] ».

89b-90a. « Cette manière d'être, sans remous, unique et identique à Śiva, étant survenue, resplendit de [ses] quatre, six, huit et vingt-quatre [énergies].

Jayaratha cite ici la stance 114 du premier chapitre du TĀ : selon le Triśiromata, le Seigneur règne sur la Roue des énergies.

90b-91. « Y résidant, qu'on pense à l'espace, *kha*, [éther infini], comme pénétrant en *kha* , résidant en *kha* , grâce à *kha* et à la manière dont

30. Ceux de la terre mantrique, caractérisée, selon le commentaire, par l'indifférenciation exempte d'obstacles, et l'on devient universel comme ce conduit du centre quand il s'élargit aux dimensions universelles.

31. C'est-à-dire du *dvādaśānta*, point ultime de la montée de la *kuṇḍalinī*.

kha, abandonnant *kha* et s'emparant de *kha*, profère *kha*, résidant en *kha*. Puis dès qu'on s'empare de *kha*, les rayons de la conscience résident dans le royaume [par-delà le Quatrième état].

92. « Se tenant au cœur de l'être (*bhāva*), sans aucun désir pour l'être, qu'on réalise l'être intérieur [grâce auquel], s'étant élevé par-delà être et non-être, on perçoit la disparition de l'être et du non-être.

93-95. « Soi suprême, individu, racine de *kula* [32], énergie, gloire, conscience, attachement, les trois énergies en rapport avec sujet percevant et objet perçu, puis leur absence, voilà ce que *kha* exprime de dix façons et ce que caractérise une extension progressive de l'*uccāra*. Grâce à la puissance (*dhāman*) [33], qu'on éveille la puissance renfermée au cœur de la puissance, résidant dans la puissance située au milieu de la puissance, qu'on fasse en sorte qu'à la fin la puissance aille à la puissance et que cette puissance, différenciée grâce au cheminement de la puissance, entre à l'intérieur jusqu'à l'extrême limite de la puissance. »

Sans le commentaire de Jayaratha, nous serions perdus au cœur de cet ésotérisme ; il nous donne, en effet, l'ordre réel, celui de l'expérience, tandis qu'Abhinavagupta ne livre dans ses stances qu'un ordre théorique, souvent arbitraire. Ici, *kha* est pris dans dix sens différents : le Soi suprême (*ātman*), l'individu (*aṇu*), le centre inférieur (*kulamūla*), l'énergie propre au conduit médian, la gloire (*bhūti*) ou libre énergie, la conscience (*citi*), le plaisir sexuel (*rati*), l'énergie cognitive, l'énergie d'activité et, venant en dixième, l'énergie de volonté. Jayaratha explique non sans clarté cette pratique qu'il faut, dit-il, garder cachée car elle est mystique.

Le yogin qui réside en *kha* (1), le Soi suprême, et en prend conscience, ayant accédé à *kha* (2), la gloire, liberté propre à la souveraineté, tout en préservant sa propre essence, se tient en *kha* (3), pris au sens d'individu (*aṇu*), de moi limité ; grâce à *kha* (4), amour sensuel ou attachement et parce qu'il y demeure avec un cœur vigilant, il réside en *kha* (5), en *kulamūla*, à la racine de l'énergie du souffle, dans la matrice, réceptacle de la naissance (*janmādhāra*), c'est-à-dire au centre inférieur (*mūlādhāra*). Parce qu'il élève l'énergie du souffle ou *kuṇḍalinī* [34] en *kha* (6), l'énergie (*śakti*) qui pénètre graduellement dans le conduit du milieu jusqu'au *dvādaśanta* et en ce *kha* (7) (*kriyāśakti*), énergie d'activité propre au connaissable (*prameya*), puis en *kha* (8), énergie cognitive (*jñānaśakti*) où il demeure en abandonnant connaissance et connu, il accède à *kha* (9), l'énergie de volonté (*icchāśakti*) pure conscience de soi, libre de la contingence de sujet et d'objet ; gouvernant alors, du séjour de *kha* (10), la pure conscience en son dynamisme (*citi*)

32. A savoir, lieu de la naissance ou *mūlādhāra*.
33. Sur les sens de *dhāman*, voir note 1, p. 262.
34. Jayaratha cite ici le VBh, 28 : « Qu'on se concentre sur cette [énergie du souffle] resplendissante de rayons de lumière et dont l'essence est subtile entre les choses subtiles [quand elle s'élève] de la racine (*mūla*) jusqu'à ce qu'elle s'apaise au centre supérieur. Voilà l'éveil de Bhairava ».

dont il s'empare par la force de sa vigilance à l'égard du Soi, il réside dans le Quatrième état, domaine de la prise de conscience omnipénétrante, qu'on célèbre comme le suprême éther (*ākāśa*). Le yogin doit pénétrer alors graduellement dans la parfaite *bhairavamudrā* jusqu'en *turyātīta*, Réalité suprême, l'essence 'au-delà du Quatrième', cependant que les rayons de la Conscience, c'est-à-dire les organes en leurs fonctions spécifiques, reposent dans leur propre domaine (en *turyātīta*, par-delà le Quatrième état).

Quant à *bhāva,* manière d'être propre au son, Jayaratha précise : repoussant l'agitation des souffles inspiré et expiré, le yogin se tenant à l'intérieur, la réalité intime, doit s'efforcer de pénétrer dans le domaine du milieu, et là, étant plongé dans sa propre essence jusque dans l'agitation du sujet et de l'objet, sa conscience immergée uniquement dans le Soi et que ne trouble pas l'activité de ses organes internes et externes, il voit de façon immédiate, quand il pénètre dans le domaine du Centre, la cessation de l'inspiration et de l'expiration ou leur égalité sans remous.

En ce qui concerne la puissance (*dhāman*), Jayaratha donne une explication analogue à celle de *kha* et dans les mêmes termes.

96-97a. Les autres distinctions et leurs subdivisions, [qui pourraient mener à la suprême Réalité], sont affaires d'ordre moyen [et non d'ordre supérieur].

Ainsi est exposée cette voie de pénétration dite individuelle qui m'a été révélée par le glorieux et suprême Seigneur qui demeure en mon cœur.

97b-98. Le Brahmayāmalatantra déclare : « Le son vénérable est de dix espèces ; grossier, subtil et suprême, il vient du cœur, de la gorge et du palais. Quant à celui qui pénètre partout, il confère le royaume de l'omniprésence (*vibhutva*).

99-100a. Que le grand yogin qui a conquis le son [vénérable] s'élève jusqu'au corps suprême et il y découvrira la suprême omnipénétration (*vyāpti*). Que chaque jour il s'exerce [sur le son] jusqu'à ce que cette énergie sonore (*rāviṇī*), grâce au Son, se dissolve dans le Son libre de tout son. »

Prise de conscience du 'Je' absolu, le son vénérable (*śrīmān rāvaḥ*) est *paravāk,* la Parole suprême, le Verbe. Comme on l'a vu au chapitre trois [35], à partir de ce plan et participant de sa nature, apparaissent trois niveaux situés plus bas : *paśyantī, madhyamā, vaikharī,* en chacun desquels on distingue trois aspects : grossier, subtil et suprême, ce qui donne un nonuple son. *paravāk* en est le dixième aspect qui, apparaissant par le seul effet de sa liberté, constitue le fond lumineux sur lequel les neuf autres se détachent. Etant omniprésente, la parole suprême est le niveau où reposent les autres formes du son, et elle leur confère par là l'omniprésence. Jayaratha renvoie ici aux *śloka* 235, 236 et 248 du troisième chapitre décrivant les trois plans de la parole et leur triple subdivision, tous ces aspects étant issus du 'Je' absolu.

35. Cf. ici pp. 196 sq.

Dominant ces sons, le grand yogin parvient au plan suprême. Immergé en sa propre essence, il découvrira l'omnipénétration universelle. A cette fin, il doit s'exercer chaque jour à percevoir les dix formes du son jusqu'à ce que l'énergie sonore, celle de *paravāk*, énergie de prise de conscience (*vimarśa*) — ces distinctions étant évanouies grâce aux sons — se dissolve dans le Soi, c'est-à-dire dans la prise de conscience globale et dynamique (*parāmarśa*) du 'Je', libre de tout son (*arāva*).

D'après quelques versets cités par Jayaratha (p. 410), dix sons, d'ailleurs bien connus car on les retrouve dans d'autres textes [36], correspondent aux dix résidences *kha*. Ce sont les onomatopées *cini, ciñcinī*, le chant du grillon, le son de la conque, celui d'un instrument à cordes, le sifflement du vent dans les bambous, la cymbale, le grondement du tonnerre, le grésillement d'un incendie de forêt, le battement d'un gros tambour Il faut, ajoutent ces versets, délaisser les neuf sons qui ne donnent qu'une félicité céleste et l'on atteindra alors le dixième qui confère la libération.

LES SIGNES DU CHEMIN OU CINQ MANIFESTATIONS DE LA VIBRATION

100b-105a. Celui qui, par cette pratique mystique ici [décrite], cherche à pénétrer dans ce chemin suprême à l'aide de moyens corporels, éprouve au commencement une félicité (*ānanda*) due à un contact [fugitif] avec la plénitude [37]. Puis vient le saut (*udbhava*), sursaut manifeste quand, l'espace d'un instant, il pénètre dans le domaine où il perd conscience de son corps et qui brille d'un éclat imprévisible. [Ensuite] il éprouve un tremblement (*kampa*) lorsque, abandonnant la croyance à l'identité du corps et de la conscience [croyance qu'engendre une habitude immémoriale], il s'empare de sa propre puissance ; [les liens qui le rattachent] au corps se relâchent et il se met alors à trembler comme de la poussière [tremble] sur l'eau [avec laquelle elle ne se mélange pas]. Dès que la certitude de son identité au corps s'est évanouie et parce qu'il s'intériorise, il tombe dans un sommeil spirituel (*nidrā*) qui dure tant qu'il n'a pas accédé définitivement à l'essence consciente. Enfin, [c'est l'oscillation d'ivresse (*ghūrṇi*) [38]] quand [le yogin], prenant ses assises dans le véritable royaume de la Réalité, très conscient de son identité à l'univers, titube d'ivresse. Ce tournoiement n'est autre que la grande omnipénétration (*mahāvyāpti*).

105b-107a. La libération est la disparition du lien fait de la double croyance erronée qui prend ce qui n'est pas le Soi [à savoir le corps, la

36. Dans la Haṃsa-Upaniṣad, 16, par exemple.
37. Cf. *La Kuṇḍalinī* p. 91.
38. Cf. *La Kuṇḍalinī*, p. 94.

pensée, etc.] pour le Soi et, inversement, prend le Soi pour ce qu'il n'est pas. Pour qu'ait lieu la grande omnipénétration, il faut que disparaisse d'abord la croyance que le non-Soi est le Soi, puis celle que le Soi est le non-Soi.

107b-108a. Félicité, saut, tremblement, sommeil spirituel, ivresse, telles sont les cinq [manifestations] mentionnées par le vénérable Mālinīvijayottara (11. 35).

108b-110. Quand un yogin, jouissant de ces cinq [expériences] qui commencent par la félicité, pénètre successivement en chacun des centres leur correspondant, il en devient nécessairement le souverain. [Comme on le constate], le corps, bien qu'il soit sous l'emprise de la Conscience universelle, ne peut accomplir qu'une chose déterminée en un lieu précis : la vision, [par exemple], ne donne que la conscience des formes. De même, le yogin n'éprouve-t-il ici que la conscience correspondant à la pénétration dans tel ou tel centre.

111. La félicité a pour centre le triangle [39] ; le saut a pour *cakra* le bulbe ; le tremblement, le cœur ; le sommeil spirituel, le sommet du palais (*tālu*) et l'ivresse (*ghūrṇi*), la *kuṇḍalinī* dressée à la cime de son épanouissement (*ūrdhvakuṇḍalinī*).

112a. C'est ce qui est exposé clairement dans le Triśirobhairavatantra.

Chez un yogin qui aspire à pénétrer dans la Réalité, ces expériences fulgurent en une rapide succession à l'intérieur même de la vibration, dans le Quatrième état. Au début, par la faute de quelque obstacle, le yogin a une impression fugitive de félicité dans le centre inférieur ; puis il sursaute dès que le bulbe (*kanda*), situé un peu plus haut, est à son tour touché. Que la Réalité effleure le cœur et le yogin tremble de tout son être à mesure que l'impression objective diminue et que le sentiment de Soi se renforce. Il réalise alors sa puissance innée. Intensifiant son intériorisation, il ne se reconnaît plus comme identique au corps, à la pensée, etc.

Quand la Réalité entre en contact avec le centre *tālu* dans la voûte du palais, le yogin dort d'un sommeil spécifique : il perd conscience du moi et du monde, mais reste néanmoins conscient car ce sommeil mystique se situe au niveau de la pure Science. Dû à ce qu'il ne s'absorbe pas constamment dans la Réalité, ce sommeil durera tant qu'il n'a pas définitivement accédé à l'essence consciente.

Ce qui n'était qu'une touche de la plénitude va devenir avec *ghūrṇi* fusion définitive dans l'ultime Réalité lorsque le yogin accède au véritable royaume de la Conscience en s'identifiant pour toujours au Soi universel ; se produit alors le jeu de l'énergie divine sous son aspect de vibration générique perpétuellement en acte.

39. *vahnyaśri* : 'aux côtés de feu', *vahni*, feu, est un nom du nombre trois, à cause des trois feux sacrificiels védiques. 'Triangle', explique ici Jayaratha, désigne '*yoginīvaktra*', il est donc situé au niveau des organes sexuels dont il est le centre.

Cette dernière étape peut prêter à confusion. Il nous faut distinguer ici les deux sens de *ghūrṇi* car le terme désigne un état d'une part et, d'autre part, la spontanéité au-delà de tout état, équivalant à la grande omnipénétration caractéristique de la Réalité même.

En tant qu'état, *ghūrṇi*, glosé par *calā*, se mouvoir et *bhramā*, tournoyer, est donc une oscillation rapide dont le centre se situe au sommet du crâne en *brahmarandhra*. Cet état se traduit par un vertige, une ivresse, chez un yogin qui, jouissant déjà de la conscience de Soi, aborde soudain la Conscience du Soi universel.

ghūrṇi se présente ici comme une simple étape correspondant à la connaissance illuminatrice. Mais son fruit, le véritable *ghūrṇi*, permet d'atteindre la plénitude quand le Soi se répand dans la Conscience universelle. Cette très haute vibration ou suprême *spanda*, connaissance indifférenciée, omnisciente et toute-puissante, ne peut être située par rapport au corps, on la dit placée à douze travers de doigt au-dessus du crâne, dans le suprême *dvādaśānta*.

C'est l'énergie omnipénétrante, l'énergie à l'apogée de sa montée (*ūrdhvakuṇḍalinī*), le Cœur suprême, le *liṅga* intérieur, non manifesté, contenant, indistincts, Śiva, l'univers et l'individu. Ainsi, à l'intégration partielle propre à l'état de vertige, succède la grande omnipénétration (ou diffusion omnipénétrante), essence même de la vibration qu'est *ghūrṇi*, correspondant à l'entrée dans la *kramamudrā*, lorsque, toute méprise disparue, le yogin accède à l'omniprésence qui constitue sa nature même. Reposant à jamais dans le pur *spanda*, il émet et résorbe l'univers dont il est le souverain. En guise de transition entre les phénomènes propres à la *kuṇḍalinī* et à la pratique qui unifie l'intériorité et l'extériorité (*caryākrama*), Abhinavagupta traite des trois *liṅga*, 'signes' permettant de déceler l'universelle Conscience et qui sont des aspects de cette Conscience en tant qu'elle est vécue ou éprouvée par le yogin :

112b-113. Le cœur suprême ou quiétude (*viśrānti*) dans l'ascension [*uccāra* de la *kuṇḍalinī*] que l'on vient d'exposer est le *liṅga* non manifesté [où demeurent], en leur indistinction, Śiva, l'énergie et l'individu. Là, tout est dissous, et là même, résidant à l'intérieur [de ce *liṅga*], tout est perçu.

Le *liṅga* non manifesté (*avyaktaliṅga*) échappe à la vision et à toute impression. Jayaratha précise que le cœur universel est identique à la Réalité ultime, à la vibration de la Conscience et à la prise de conscience globale du 'Je', ce qu'on nomme notamment 'cœur des *yoginī*'.

114a. Telle est la caractéristique de la Conscience bhairavienne en la plénitude de l'énergie.

Si le *liṅga* non manifesté est la Conscience suprême, le *liṅga* intermédiaire (*vyaktāvyaktaliṅga*), propre à l'énergie, consiste en l'union de l'intériorité et de l'extériorité jusque dans l'activité corporelle ; il demeure invisible bien qu'on puisse l'éprouver.

114b-116a. L'absorption [dans la suprême Réalité a lieu] quand se révèle le cheminement relatif au corps, en son union avec la modalité objective — les choses en voie de se révéler —, mais encore recouverte par le 'Je' suprême. C'est là le *liṅga* à la fois manifesté et non manifesté, suprême et non suprême, efficience des formules (*mantra-vīrya*), distinct de l'essence de Śiva lorsque se révèlent individu et énergie.

Un verset que cite la glose précise : « Qu'on établisse le mantra dans l'énergie, non point dans l'individu ni dans la suprême Réalité où il est infructueux [à l'égard de la jouissance et de la libération] ; seul le mantra établi dans l'énergie confère les fruits de toutes les actions. »

116b-117a. Différencié est le *liṅga* manifesté [qui, bien que] fait de conscience, a pour nature une vibration spécifique. Il consiste en une absorption où le 'Je' relatif à Śiva est supplanté par [l'objectivité].

117b. Du [*liṅga*] manifesté découlent les pouvoirs surnaturels ; du manifesté-non manifesté, les deux [: pouvoir et libération], et du [*liṅga*] non manifesté, la [seule] libération. Ce dernier constitue la puissance propre au second [*liṅga* et celui-ci, la puissance] du premier. Mais pour le Sans-Égal, point de discrimination de cette sorte.

118. C'est au *liṅga* manifesté, celui de l'individu, dit [*liṅga*] du Soi, que tout l'univers est versé en offrande. De là [apparaît le *liṅga*] à la fois manifesté et non manifesté ; et, dès que tout cet [univers] s'est dissous, [demeure seul le *liṅga*] non manifesté.

119. En conséquence, ce *liṅga* du Soi repose dans le suprême non manifesté, consistant en la nature propre de Śiva, de l'énergie et de l'individu. Mais, [au-delà], cette discrimination ne [joue pas quand] on accède au domaine sans égal.

En vue de résider dans la Conscience absolue, explique Jayaratha, le *liṅga* de l'individu doit pénétrer dans celui de l'énergie et s'identifier à lui à l'aide d'une prise de conscience qui unifie le 'je' et le 'ceci' : l'univers. Puis, l'univers s'étant dissous, le *liṅga* de l'énergie pénètre à son tour dans le *liṅga* suprême en lequel fusionnent individu, énergie et Śiva. Mais par-delà, dans le domaine universel et indifférencié (*anuttara*), paroi lumineuse sur laquelle se détachent les trois *liṅga*, il n'est plus besoin de 'signes' pour discerner la conscience : elle est là, évidente, pleinement épanouie.

Au *liṅga* externe s'oppose donc le *liṅga* interne, cœur des *yoginī*, nommé aussi bouche des *yoginī* (*yoginīvaktra*) qui relève d'une pratique sexuelle intériorisée (*caryākrama*).

120. Cette triple distinction est fondée sur une unique vibration (*spandana*). C'est en ce *liṅga*-là qu'il faut toujours demeurer, entièrement absorbé dans la quiétude de son adoration.

121. Ce *liṅga* , cœur des *yoginī*, embelli par la félicité grâce à la parfaite mise à l'unisson (*samāpatti*) du germe et de la matrice, engendre une indicible Conscience.

Répétant que cette pénétration dans la Conscience indicible est produite par l'union de Śiva et de Śakti, c'est-à-dire du germe et de la matrice (*bījayonyātmakaśivaśakti*) — allusion à la pratique sexuelle —, Jayaratha cite les stances suivantes :

« La figure (*maṇḍala*) du triangle, pourvue de la triple énergie, doit être adorée. Qu'on imagine le *liṅga* comme la conscience (*cetana*) en son milieu. » (p. 430)

Et aussi : « Ce que l'on célèbre en tant que source du flot universel faisant couler la félicité est appelé organe génital (*upasthā*), mais c'est en essence le conduit médian (*suṣumnā*). »

122. C'est là, en ce domaine plein de félicité, celui d'une conscience perpétuellement surgissante, que l'ensemble des divinités réside sans effort.

En ce cœur des *yoginī*, ou suprême *liṅga,* on découvre non seulement les organes, mais encore toutes les divinités. Jayaratha commente cette stance en citant le vers suivant : « Dans le triangle se trouvent tous les dieux, Maheśvara, Brahmā, Viṣṇu. »

123. Et, là encore, celle qui accomplit l'impossible, l'énergie du Seigneur Bhairava, se manifeste en se contractant et en s'épanouissant, [bien que le Seigneur lui-même] ne se contracte ni ne s'épanouisse.

La divinité suprême, Bhairava, débordant de félicité, parfaite lumière consciente, est semblable à une eau sans remous. En elle, pourtant, la libre énergie accomplit l'exploit paradoxal de se manifester comme l'expansion universelle en de perpétuelles émanations et résorptions. L'univers, en vérité, doit être connu comme le réceptacle de ces émanations et résorptions.

124. Quand s'écoule la félicité de l'émission coïncidant parfaitement avec le *liṅga*, le véritable univers lui-même, aspergé de ce flux, se régénère perpétuellement.

L'émission, explique Jayaratha (p. 432-433), la libre énergie nommée *kaulikīśakti*, coïncide ici parfaitement avec le *liṅga* qui est le domaine sans égal (*anuttaradhāman*). C'est de ce flot de félicité de l'émission qu'Abhinavagupta avait dit plus haut (chapitre 3, *śl.*144, ci-dessus, p. 172) :

« La condition émettrice (*visargatā*) de cette [énergie *kaulikī*] n'est autre que celle où elle jaillit en parcourant [les étapes allant] de la félicité jusqu'à l'énergie d'activité sous sa forme la plus manifeste. »

C'est de cette félicité que l'univers est 'aspergé' (*siktam*). C'est elle qui fait que le cosmos éclôt en de perpétuelles émanations et résorptions. De façon analogue, dans l'union sexuelle (*caryākrama*), ajoute Jayaratha, quand s'unissent parfaitement le *liṅga* et le *yoni* (ou, comme on dit aussi, le foudre

vajra et le lotus *padma*), un flot de félicité, celui de l'émission, apparaît du fait de la jouissance alors éprouvée, flot dont on peut dire qu'il 'asperge', lui aussi, le monde, puisqu'il contribue à créer des êtres vivants, hommes et femmes, qui peuplent la terre [40].

Mais, pourrait-on objecter, si le recueillement, la purification des pensées dualisantes et des souffles, ainsi que les autres moyens différenciés, relèvent en toute évidence de la voie de l'individu, c'est, d'une autre voie, celle de la pénétration dans la suprême Réalité, voie essentiellement indifférenciée (*nirvikalpa*), que devrait relever ce que l'on vient de voir. D'où la réponse que fournit le *śloka* suivant :

125. Si l'on décrit [ce moyen, la méthode de l'*uccāra*], pour atteindre l'Incomparable, c'est parce qu'il lui est essentiellement conforme. Pourquoi le soleil ne brillerait-il pas même là où des lampes sont allumées ?

Il n'y a pas d'inconvénient, en effet, à ce que la grande lumière de la Conscience resplendisse au milieu des lumières limitées et artificielles de la pensée conceptuelle.

126. Ceux dont la conscience est immergée dans les objets et dans leur expérience, comme dans le plaisir et la douleur qui en procèdent, et qui pourtant ne s'y attachent pas, ceux-là, leurs doutes évanouis, leur pensée stabilisée, connaissent l'intime béatitude née de la disparition des fluctuations mentales.

Ces êtres éprouvent un extrême ravissement jusque dans leurs activités mondaines, mais, n'étant plus tendus vers les choses, sans anxiété, ils reposent uniquement dans le Soi.

Vivre dans la non-dualité, au moment même où la dualité se déploie, c'est ce qu'on nomme le rugissement (*visphūrjita*), l'éclatante rupture du yogin avec le monde qu'Abhinavagupta décrit dans ces deux stances d'un mètre différent, plus ample.

127. Le Soi, cette splendeur de la nature réelle de la Conscience, ainsi que l'organe interne de connaissance qui lui prête aide, l'ensemble des organes sensoriels qui dépend de son fonctionnement, les objets des sens, les [impressions comme] le plaisir, la douleur, tout cela, ayant atteint son sens véritable de manière évidente, le yogin riche de ses rayons, [ses organes] pleinement épanouis, s'adonne fermement à le faire surgir sans dualité : combien digne d'être recherchée est cette Réalité en laquelle il est immergé.

Au moment où le yogin a l'expérience immédiate du Soi en tant qu'indifférencié et que son organe interne, aux activités et connaissances déterminées, repose en sa propre essence avec les organes qui en dépendent et que tous lui prêtent leur concours pour pénétrer dans le soi ultime, cet état lui

40. Cf. *La Kuṇḍalinī*, p. 201.

apparaît avec intensité mais sans la moindre dualité, que ce soit dans les choses elles-mêmes ou dans les diverses impressions qu'elles engendrent. Le yogin qui demeure ainsi constamment immergé dans le Soi atteint la gloire de ses organes entièrement épanouis dès que toutes ses fluctuations mentales ont disparu. Cette Réalité ultime qu'il s'agit de reconnaître est précisément la pénétration dans l'attitude de Bhairava.

Jayaratha cite à cette occasion la Bhagavad Gītā 5, 21 : « Le Soi étant détaché des contacts extérieurs, il découvre son bonheur dans le Soi. Le Soi étant uni au *brahman* par le yoga, il savoure un impérissable bonheur. »

128a. On vient d'exposer la méthode de l'*uccāra* . On explique maintenant celle des organes.

LA PRATIQUE DES ORGANES POUR PURIFIER LE CORPS SUBTIL

Comme la précédente, cette pratique éminente est à l'intention d'un yogin qui vit dans l'existence morcelée d'ordre sensible mais, toujours absorbé en Śiva et libre de désirs, il ne s'attache pas à elle et jouit d'une félicité ininterrompue. Si cette démarche est nommée *karaṇa*, c'est que le yogin part à la conquête d'une expérience complète de la vie mystique à laquelle il participera de tout son être et avec tous ses organes.

Etant donné le souci constant des maîtres śivaïtes de rester en contact avec la vie journalière, on comprend l'importance qu'ils accordent à cette pratique originale à laquelle aucun autre système ne fait allusion.

Mais alors pourquoi relève-t-elle de la voie individuelle ? C'est en raison du rôle qu'y jouent les organes. Si l'individu (*aṇu*) est défini comme celui que lient les organes, il appartiendra à ces mêmes organes de participer à sa délivrance. Quoique liée aux organes, cette pratique est d'un ordre très élevé. Nous la voyons ici dans la voie individuelle, mais on la retrouve, d'une certaine manière, dans la voie de l'énergie et elle atteint son point le plus élevé dans la voie de Śiva [41] ; couvrant les trois voies, elle est donc complète. Malheureusement, Abhinavagupta l'examine de façon succincte et seulement pour mémoire, en vue de la conserver ici-bas au cas où la lignée des maîtres viendrait à s'éteindre, ce qui fut effectivement le cas. Il nous faut donc l'expliciter en commentant les quatre stances suivantes.

128b-129a. Le Seigneur a dit dans le Triśirobhairavatantra : « Septuple est la pratique des organes selon qu'elle concerne la chose appréhendée (*grāhya*), le sujet appréhendant (*grāhaka*), la Conscience (*cit*),

41. Le troisième chapitre, à propos des spirantes (*ūṣman*), mentionne des pratiques sexuelles, donc corporelles. Le quatrième chapitre tout en précisant que rites et pratiques corporelles sont inutiles, ne les exclut pas. Voir ch. 3, *śl.* 169-171 et ch. 4, *śl* . 256 sq., ci-dessus pp. 178-180 et 255 sq.

l'omnipénétration (*vyāpti*), l'abandon (*tyāga*), le fait de tirer à soi (*ākṣepa*) et la pénétration (*niveśana*).

129b. Cet exercice qui met en œuvre les organes exige une conscience bien éveillée.

130-131a. La pratique que précède une intégration (*vyāpti*) [de l'univers] est un repos en soi-même quand on tire à soi (*ākṣepa*) [toute chose]. Bien que l'on ne puisse connaître cette pratique que de la bouche d'un maître, nous la décrirons par la suite [42] afin d'en conserver la tradition.

Elle doit donc être poursuivie en toute vigilance afin que le courant s'établisse fermement à travers une escalade ininterrompue jusqu'à ce que subsiste seule la vive conscience de son propre Soi dans laquelle on repose à jamais. Cette pratique est d'ordre universel, un verset cité par Jayaratha y fait allusion (p. 440) :

« Qui a reconnu pleinement son identité à l'univers et se dit 'tout ceci est ma gloire' est le Seigneur, même si des *vikalpa* continuent à déferler. » (ĪPK. 4. 12.)

Au cours de ce processus qui mène à la Conscience universelle, l'ensemble des objets appréhendés est subordonné à la connaissance, rempli par elle et, après avoir été purifié, il devient connaissance, puis, à son tour, la connaissance devient pure conscience.

Abhinavagupta, selon son habitude, ne donne pas ici l'ordre réel du septuple processus afin qu'on ait recours à un maître. On doit donc le chercher dans le Triśirobhairavatantra dont Jayaratha cite un très long extrait. A l'aide de cet extrait ainsi qu'à celle des passages du Tantrāloka auxquels il renvoie, nous essaierons de découvrir le sens profond de ces quelques versets :

« La connaissance de l'essence du perceptible (*grāhya*) repose dans sa nature d'objet (*dravyatva*) et doit être conçue comme concernant le manifesté. Le sujet qui perçoit ((*grāhayet*), lui, appréhende l'objet.

« La nature de la conscience (*cit*) est de discriminer manifesté et non manifesté à l'aide de la sensation immédiate ou des moyens de connaissance, la situation du sujet percevant (*grahītṛ*) étant celle d'ouverture (*golaka*), qui est une porte (*dvāra*), car [là] l'extériorité [est saisie] par la pensée (*manas*) [43].

« Le sujet percevant qui ne s'empare ni ne repousse est le *grahītṛ*. Par la conjonction entre désigné et désignation, l'objet est reconnu, la séparation entre eux deux n'existe plus : on le constate dans l'expérience ordinaire.

42. Elle se trouve, mais éparpillée, dans le Tantrāloka afin qu'un maître seul capable d'en faire la synthèse puisse la comprendre et l'expliquer.

43. Nullement au niveau du perceptible (le champ objectif), ni à celui du percevant (champ subjectif-objectif), ni à celui de la conscience (purement subjective). Avec le *manas*, la pensée, on réside donc au seuil de l'organe, là où il faut situer le sujet qui saisit : ainsi quant au son, qu'on le prenne, non à la source, à l'extérieur, ni à l'intérieur (bourdonnement d'oreille), mais au niveau de l'oreille. Quant à la vision, le regard atteint d'abord l'objet, mais qu'on mette fin à cette faculté de percevoir propre au sujet percevant (*grāhaka*) au sortir même de l'organe visuel, et l'on aura l'impression que la chose réside à l'extrémité de l'organe, à savoir dans l'œil.

Qu'on approfondisse cela et toute chose nous apparaîtra comme [la gloire] de notre propre essence (*svarūpavibhavātmakam*). Voilà ce qu'il faut concevoir comme la pénétration (*saṃniveśa*) [dans l'existence réelle].

« Nous décrivons maintenant l'omnipénétration (*vyāpti*). L'expansion de la chose (*bhāva*) résidant en sa propre essence, à sa propre place (*ekadeśagā*), [ressemble à] l'expansion de la 'flamme nasale' (*ghoṇarcis*) [44] au cours d'une progression de degré en degré selon un triple [aspect allant] de la chose objective (*vastu*) à la connaissance (*bodha*) et au sujet connaissant (*jña*).

« L'omnipénétration (*vyāpti*) dont on parle ici est suprême, omnisciente, omniprésente. Ayant expérimenté [comme telle] sa propre essence (*svarūpa*), qu'on ne s'en tienne pas là [car], après l'état distinctif de la connaissance, il y a un extrême *ākṣepa*.

« Qui se centre sur sa propre essence doit abandonner les conceptions (*dhī*) des attributs (*dharma*) propres à l'objectivité, précédemment saisis. C'est là l'abandon (*tyāga*) [45].

« Celui qui jouit d'un [tel] abandon demeure sur ce plan (*padasthā*) ; il lui faut alors connaître (*vijaniyāt*) le fait de tirer à soi (*ākṣepa*), où l'autre et le soi s'enveloppent mutuellement, lequel, ô très chère, est l'état universel (*sarvatrāvasthitam*). » [46]

Afin d'éclairer ces stances obscures, nous devons nous tourner vers la glose de Jayaratha. Ce qui est appréhendé (*grāhya*), c'est l'objet même ; le sujet qui appréhende (*grāhaka*) connaît le sens (*artha*), et la conscience ou le sujet qui a la compréhension a la connaissance de l'objet, unit objet et connaissance et voit l'objet sur un fond de conscience ; il perçoit ainsi la conscience même. Notons la nuance entre *grāhaka*, celui qui s'empare de la chose, et, au niveau de la conscience (*cit*), *grahītṛ*, le sujet qui ne prend ni ne laisse en dépit de la racine *grah.*

Au cours de ces deux premières étapes où l'on passe du *grāhya* au *grāhaka*, on intériorise les organes sensoriels en les dotant de l'énergie du mantra. A ce propos, Jayaratha cite une stance du Tantrāloka (16. 253) pour montrer comment cette énergie sert à pénétrer dans le Soi :

« La préperception du sens qui revêt la forme de perceptible et de percevant, [encore indistincts au premier instant de la vision], c'est là l'énergie du mantra qui se répand dans la série continue des formules. »

Cette énergie fait entrer le perceptible dans le percevant, puis le percevant dans le perceptible, d'où l'état de perceptible à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur ; l'énergie mantrique du percevant est obtenue dès que la sphère objective repose dans la sphère subjective. En d'autres termes, toutes les choses doivent d'abord résider en état de pure énergie, à l'état nu, puis le sujet ou univers subjectif y résidera à son tour.

44. Cette expansion à l'intérieur du nez, dite 'flamme nasale', ainsi que l'impression, vibrante qui l'accompagne, peut être suggérée par l'éternuement : on aspire l'air et il se produit une ascension par saccades en trois stades juste avant d'éternuer. Si on mentionne *ghoṇarcis* , c'est qu'elle est un aspect de l'omnipénétration (*vyāpti*) car le souffle remplit alors tous les conduits du corps en pénétrant dans la voie du milieu ; là, après être parvenu à l'état distinctif de la connaissance, il s'arrête et la pensée aussi cesse de fonctionner. On perd conscience du corps et de l'environnement tout en conservant la conscience intérieure.

45. *tyāga* et *ākṣepa* forment les sixième et septième étapes.

46. Fin de la citation du Triśirobhairavatantra.

En tant que sujet (*grahītṛ*), la conscience est au-delà du champ objectif, par-delà connaissance et connu, là où l'on atteint le pur sujet dont la conscience uniforme, existant en soi, est sous-jacente à perceptible et percevant. Si le percevant peut être lui aussi perçu et devenir alors un objet, le véritable Sujet n'apparaît jamais comme un objet qu'un autre appréhenderait. D'où la référence à des versets d'Abhinavagupta :

« Cette [Conscience] est le soi indivis de toute chose, le trente-septième niveau de réalité (*tattva*), nommé suprême Śiva, pure conscience autonome. » (11, 21)

Tandis que l'univers est l'objet appréhendé, constitué par trente-six niveaux de la réalité soumis à l'objectivité, le trente-septième est celui qui le perçoit. Mais si celui-ci doit être perçu, il faut un trente-huitième pour le percevoir, et c'est la Conscience. Qu'à nouveau le trente-huitième devienne objet de perception, le trente-septième sera alors celui qui perçoit.

saṃniveṣa et *vyāpti* : ces deux pénétrations se succèdent ; la première est l'entrée dans la Conscience, tandis que la seconde est cette pénétration même parvenue à sa plénitude quand les sphères objectives et subjectives fusionnent parfaitement. Déjà, dans la perception ordinaire, on ne peut connaître un objet, un arbre par exemple, sans que cet objet s'unisse à la connaissance ; de même, on ne peut pénétrer dans la Conscience sans fusionner parfaitement avec elle.

C'est par l'attitude dite *bhairavamudrā* que l'on pénètre dans la Réalité, l'essence consciente, au cours de toutes les activités journalières, à condition d'y mettre une réelle intensité.

vyāpti est une diffusion progressive qui aboutit à une pénétration totale, celle-ci n'étant acquise qu'une fois réalisée la pure Conscience qui remplit l'univers, c'est-à-dire une fois atteinte l'unité du sujet et de l'objet.

D'après une stance d'Abhinavagupta (15, 338), *vyāpti* consiste à « contempler les énergies de Śiva, volonté, connaissance et activité, comme remplissant l'univers [infiniment] morcelé (*khaṇḍalaka*) ».

A mesure que le monde perceptible se révèle subtil, puis, de plus en plus pur, en son intégralité, et enfin indifférencié, les divers sujets qui le perçoivent s'élèvent parallèlement à travers les niveaux de la réalité, toujours plus purs, pour aboutir à celui de Śiva l'indifférencié, à savoir Bhairava. Quand la dualité a disparu à l'issue de cette totale pénétration, on acquiert l'omniscience et l'omniprésence, échappant ainsi aux limites temporelles et spatiales par *tyāga*, l'abandon que décrit le Tantrāloka (29, 146-47) lorsque, pour pénétrer au centre de la conscience, on se détourne de ce qui n'est pas la pure et universelle Conscience, « qu'on s'exerce à la conscience qui s'étend à tout, en se retirant de toute chose ». Autrement dit, qu'on abandonne le triple flot, inférieur, moyen et supérieur [47], en ne gardant de lui que la Conscience, alors : « La résonance suprême (*dhvani*) faite de conscience et de parfaite réalisation de soi chez celui qui s'absorbe en toute vigilance dans le domaine

47. Les difficultés concernant cette pratique viennent de ses degrés qui sont propres au triple flot (*visarga*]. L'abandon peut être inférieur s'il est d'ordre sexuel et qu'on y efface la distinction homme-femme. Il correspond à l'ascension de la *kuṇḍalinī* durant laquelle il faut délaisser la distinction entre force vitale spirituelle et son possesseur ; avec le suprême abandon, le flot n'est plus que félicité cosmique (*jagadānanda*).

où coïncident spontanément les trois flots, telle est uniquement l'efficience du mantra ». Avec *tyāga*, s'il y a lâcher prise, et bien qu'on ait réalisé sa propre essence, la satisfaction n'est pas totale car des obstacles demeurent, à savoir la dualité des connaissances successives ; quand on quitte l'une, en effet, et que l'on va vers la suivante, il faut s'emparer de l'essence qui les remplit toutes deux et l'on abandonne alors ces deux connaissances.

Notons que c'est en toute conscience qu'on doit s'adonner à cette pratique qui, à la sixième et septième étape, relève de la voie de Śiva et s'effectue au cours des activités les plus diverses.

tyāga et *ākṣepa* sont corrélatifs : l'un n'existe pas sans l'autre, car, nous l'avons vu, rejeter deux objets ou deux pensées, c'est toujours et partout tirer à soi l'essence, ce que l'on ne peut faire tant que l'on n'a pas tout abandonné. Ainsi passe-t-on avec *ākṣepa* de l'existence (*sattā*) à l'absolu Paramaśiva.

Comme le dit Abhinavagupta : « Là où l'ensemble des niveaux se consume et demeure quiescent, que l'on contemple cette conscience sise dans le corps, resplendissante à l'instar du feu de la destruction finale ». Et ce, non seulement dans le corps, mais dans toutes les activités de ce monde.

Le *padasthā*, 'celui qui se tient ferme sur ses pieds' et se livre à l'abandon, sait comment 'tirer à lui, et, en même temps, l'autre et soi-même, tout enroulés l'un dans l'autre', selon l'expression d'Abhinavagupta. Il a rassemblé toutes ses activités dans son propre corps comme la tortue ramène ses membres sous sa carapace. Pourtant, selon le double sens de *ākṣip*, 'tirer à soi' et 'lancer au loin', les choses ne sont pas saisies et accaparées, mais simultanément intériorisées et universalisées grâce aux attitudes spécifiques (*mudrā*) qui font de l'intérieur l'extérieur, et de l'extérieur, l'intérieur [48].

Il suffit d'ouvrir grand la main, de lâcher prise et de tout abandonner pour jouir de tout.

Dès que l'on a pénétré dans le Soi infini, on prend conscience de ce que le monde appréhendé (*grāhya*) n'est autre que Śiva. Parti de l'objet au début de la pratique, on s'identifie à la fin à l'objet, mais à un objet universel et transfiguré. On nomme cet état *antaḥsthiti*, résidence en soi-même, *viśrānti*, repos final et Paramaśiva.

Peut-on dire qu'il y a une seule pratique (*karaṇa*) faite de sept variétés ? Pas même. A vrai dire, point de progression de phase en phase, car tout était là, à chaque étape, mais on le découvre seulement à l'arrivée.

VARṆA OU *DHVANI*, ESSENCE DES PHONÈMES.

Voici un autre procédé pour entrer dans la Réalité. *dhvani* est un terme intraduisible, c'est une résonance d'ordre mystique au-delà de toute sonorité et qu'on peut attribuer à tout, au corps, à l'éther (*ākāśa*). On l'éprouve mais sans pouvoir le nommer ; on ne peut que l'indiquer, le suggérer.

48. Sur la *bhairavamudrā* et la *kramamudrā* qui 'scellent', l'une, l'externe dans l'interne et l'autre, l'interne dans l'externe, voir l'introduction à la MM, p. 62 sq,

Par la pratique ici en jeu, on s'exerce à suivre le son jusqu'à son niveau supérieur en se saisissant de la vibration à mesure qu'elle devient de plus en plus pure, de plus en plus subtile, pour s'achever dans la Conscience ultime à laquelle elle s'identifie. On suit aussi avec la même extrême vigilance le contact, l'odeur et autres sensations, jusqu'au contact sans contact, jusqu'à l'odeur sans odeur.

On peut cheminer ainsi tout au long du son à travers les trois voies : successivement, la voie individuelle, celle de l'énergie et enfin celle de Śiva où l'on atteint la suprême résonance (*dhvani*). Par contre, un être vigilant ne chemine pas avec le son ; restant à l'origine, il atteint son essence au centre d'où il surgit et où il retourne ; il n'emprunte donc aucune voie, c'est l'adepte de l'*anupāya*.

Interne, le *dhvani* apparaît comme la substance même des deux grands mantras que nous avons étudiés, le *piṇḍanātha* et le *parabīja SAUḤ*, ce dernier étant le *dhvani* manifesté à l'extérieur.

131b-132a. Ce qui, dans l'énergie phonétique, jaillit spontanément correspond au non-manifesté ou son inarticulé, que l'on nomme *varṇa* ou résonance (*dhvani*).

Jayaratha glose *dhvani* par *varṇa, nāda, anāhata.* Il cite les versets suivants, l'un tiré du Svacchandatantra, l'autre du Tantrāloka :

« Ce phonème qui n'a pas d'énonciateur ne rencontre jamais d'obstacle. Il s'émet de son propre accord. C'est le dieu qui réside dans la poitrine des êtres vivants. Il n'est pas besoin d'un agent pour le produire, il jaillit sans que deux objets aient à se joindre ou à se séparer [comme pour le son ordinaire]. » (SvT.7. 57)

« Cet unique *varṇa* fait de *nāda* remplit toutes les autres lettres. Jamais il ne se couche. On le désigne donc par le terme *anāhata*, 'non issu d'un choc'. » (TĀ 6. 216)

132b-133a. On perçoit la nature de ce [phonème] principalement dans le germe de l'émanation et dans celui de la résorption. Si un yogin s'adonne à la pratique assidue de cela, il accède graduellement à la Réalité de la Conscience.

133b-134a. Lorsqu'il rappelle à l'esprit ou bien associe à la montée de l'énergie, de façon répétée, les phonèmes allant de *Ka* à *Sa*, qu'ils soient associés ou non aux voyelles [49], alors telle ou telle forme de conscience est engendrée.

134b-135a. [On constate ceci non seulement pour les phonèmes des mantras, mais aussi] pour les sons [ou mots] tels que 'cruche' désignant par convention des objets extérieurs et qui évoquent ces objets dans notre imagination.

49. Une consonne 'non associée' à une voyelle (*anacka*) ne peut, en effet, être prononcée.

135b-136a. Le Seigneur l'a déclaré : « Bhairava étant certes omnipénétrant, par l'énonciation [50] ininterrompue du mot *bhairava*, on devient Śiva. » [51]

Les stances suivantes sont consacrées à la mémoire (*smṛti*), au sens plus profond de *dhyāna*, le rappel constant du mantra confinant au domaine de la mémoire ; ce rappel est en effet doué de la vie des mantras ; la mémoire animée par les mantras est semblable au joyau qui confère tout ce que l'on peut désirer. La puissance de la mémoire (*smṛti*), comme celle du mantra, est d'unir le limité à l'illimité.

136b-137. Le vénérable Triśirobhairava dit aussi, juste avant de traiter de l'extraction des mantras : « La mémoire est rappel à l'esprit. Antérieure, en réalité, à toutes les modalités, elle a pour essence les mantras. Elle relie à leur propre essence les modalités [dont le sujet a l'expérience]. »

138-139. Saisissant ce qui se trouve dans toutes les choses, la mémoire fait apparaître l'essence [de ce qui est remémoré]. Dans toutes les modalités, elle est la 'colorante' [52] à travers les formes innombrables partout répandues, mais elle est [aussi] parfaite atteinte de la nature propre de l'essence. Sache qu'elle est présente dans le manifesté. On la célèbre comme l'Existence suprême.

Jayaratha précise que par le rappel à l'esprit on prend conscience de l'univers comme inséparablement uni au Soi. Dans l'expression 'l'essence des mantras', 'mantra' désigne le suprême sujet conscient, l'essence du mantra étant précisément de reposer sans différenciation en ce dernier. De quelle manière ? « En reliant à leur essence les modalités » qui apparaîtront. En effet, l'essence des mantras étant le suprême Sujet conscient, le rappel à l'esprit est accès à cette essence car il relie à leur source les modalités (objets comme 'cruche' et autres) dont on aura l'expérience, et il les affermit comme telles . En résumé, conclut Jayaratha, si toute l'objectivité en tant qu'objet d'expérience n'était pas inséparablement unie au suprême Sujet conscient, aucun objet n'existerait, non plus que la mémoire.

Dans la suite de son commentaire, Jayaratha montre que la mémoire est capable de révéler la nature profonde des objets qu'elle évoque en ce qu'elle fait réapparaître une expérience antérieure apparemment effacée. Rapprochant le temps passé et le présent, la mémoire révèle ce que ces deux moments ont en commun : la suprême Conscience qui forme leur substrat, « l'essence permanente habituellement cachée des choses », pourrait-on dire en citant *Le Temps retrouvé*. La mémoire prouve par là même l'existence d'un sujet conscient, d'un moi permanent : celui qui se rappelle. Mais ce

50. *uccāraṇa* ; selon le commentaire, il s'agit d'une prise de conscience intense du *mantra* associé au mouvement ascendant de la *kuṇḍalinī* dans le canal médian et qui va du cœur au *dvādaśānta*.

51. Cf. VBh. 30, p. 155-156.

52. *RAÑJ* : colorer, faire ressortir ; elle dessine, met en relief et attire à soi.

sujet n'est, en réalité, pas différent du suprême Sujet conscient. Abhinavagupta a pu ainsi aller juqu'à écrire dans l'ĪPV : « C'est ainsi du seul Suprême Seigneur que l'on peut dire 'Il se souvient' ».

Jayaratha cite précisément dans son commentaire les trois stances suivantes des Īśvarapratyabhijñākārikā d'Utpaladeva :

« En prenant conscience d'un objet particulier précédemment apparu, [celui qui se le rappelle] le fait apparaître au moment voulu, soit seulement par un de ses traits particuliers, soit dans sa totalité. » (ĪPK I. 4. 2.)

« Il n'est pas juste [de dire] que la manifestation [à l'esprit] de l'objet remémoré est distincte de la mémoire [elle-même]. Les connaissances qui apparaissent à des moments différents [dans l'esprit de celui qui se remémore] ont donc une unité, qui est celle du sujet connaissant. »(ĪPK I. 4. 3)

Et aussi :

« Cette fulguration est la Réalité suprême affranchie du temps et de l'espace ; on proclame que c'est elle-même qui est le cœur du suprême Seigneur. » (ĪPK I. 5. 14)

140. A plus forte raison, les mantras [*para*]*bīja* et *piṇḍanātha,* indépendants de toute convention, font-ils vibrer la Conscience et peuvent [de ce fait] servir de voie pour y conduire.

Si énoncer un mot du langage ordinaire comme 'Bhairava', dit Jayaratha, fait vibrer la Conscience, que dire alors de paroles sacrées [tels] les germes de l'émanation (*SAUḤ*) et de la résorption (*piṇḍanātha*), qui tous deux sont inséparables de la Conscience ?

141. La plénitude des germes [de l'émanation et de la résorption] est due à ce qu'ils n'ont pas de chose à exprimer, à ce que la vibration de la conscience [qui les anime] n'est pas tournée vers l'objectivité, ainsi qu'à l'expansion et à l'arrêt du souffle [qui les caractérisent].

On acquiert *dhvani,* résonance ultime de la Conscience, quand on ne fait plus qu'un avec elle, qu'il n'y a plus rien qui en soit distinct et donc plus rien à exprimer ; quand la vibration de la Conscience permet qu'on se détourne entièrement de l'extérieur, qu'on reste indifférent à son égard, la Conscience ne fulgure qu'en elle-même ; on dirige alors le souffle vers l'extérieur, en un écoulement vers le monde objectif auquel on est attentif. Puis se produit le retour du souffle vers le Soi ; il s'arrête alors et repose dans l'intériorité, tout le différencié s'y résorbant. On doit s'exercer sans discontinuer à l'aide de ces deux germes jusqu'à ce que l'on atteigne la plénitude du 'Je' où plus aucun désir ne subsiste.

On adopte ce processus non seulement pour les paroles sacrées, mais même dans les activités mondaines, entre autres, dans l'acte d'amour et afin de s'emparer de la suprême Conscience en un contact immédiat avec elle, d'où surgit un ravissement perceptible dans sa vibration. Le yogin se concentre sur *sīt,* le son exhalé par la femme durant l'union ; bien recueilli au tout début de l'impression ressentie, de façon impartiale et sans attachement, il demeure le même, ni attiré ni repoussé, que la femme soit belle ou laide.

Voici en quoi consiste le mantra *SAUḤ* dans la pratique :

142. La première impression de la Conscience initiale, à laquelle convient la parfaite égalité [d'âme] propre à *sat*, *S*, l'Être [une femme réelle] exhalant le cri spécifique du plaisir (*sīt*), est un contact [immédiat] avec la Conscience sans égale.

sukha est la félicité ; le son *sīt* (*sītkāra*), le moyen de l'obtenir ; *sat*, l'objet désirable, la belle femme. Le yogin, au début du contact avec l'aimée (*S*), s'il est très vigilant, a une touche de la Conscience primordiale, laquelle, indifférenciée à ce stade, est toujours égale à elle-même (*sāmya*) (cf. ch. 3,. 167).

A l'*amṛtabīja* succède le *S* du (mantra *SAUḤ*), le second moment, celui du contact intime en *AU*, l'ascension de la *kuṇḍalinī* du bulbe au sommet du crâne ou *brahmarandhra* [53] :

143. La pénétration à l'intérieur des trois domaines : cœur, gorge et lèvres, qui caractérise l'épanouissement [du canal médian], est le quatorzième phonème (*AU*) qui s'unit à cet [*S*. Puis vient le *visarga* *Ḥ* ou deux points :]

144. Alors, dans la portion où fonctionne l'émission (*visarga*) [qui correspond à l'union sexuelle proprement dite], dans les deux sentiers du *dvādaśānta*, le [yogin] qui se consacre entièrement à ce *japa* conduit [ces deux *dvādaśānta*] au cœur et les y unifie.

145. Qu'il évoque (*āvahet*) le germe émanateur qui vibre à l'intérieur du canal médian plein de félicité et qui, [à partir] du bulbe, [traverse] cœur, gorge, extrémité du palais, jusqu'à ce que l'énergie kundalinienne parvienne à son sommet [54].

Comme le précise Jayaratha, la pénétration à l'intérieur du triple conduit, le canal du milieu tout épanoui où s'unissent les deux autres, constitue le quatorzième phonème, *AU*, lieu de repos uni de façon indifférenciée à la 'lettre d'immortalité' *S* [55] (*amṛtavarṇa*), [qui, selon Abhinavagupta dans le PTV, désigne l'être absolu (*sat*), le suprême *brahman*]. A ce propos Jayaratha cite la Bhagavad Gītā : « *oṃ, tat, sat,* telle est la triple désignation du *brahman* ».

Le yogin s'établit en ce lieu de repos, domaine du trident, selon l'éveil successif des trois points du cœur, de la gorge et des lèvres. Puis, aussitôt au cours de l'union sexuelle, très attentif à l'ascension de cette puissance émettrice, dans les deux sentiers du *dvādaśānta*, l'un nasal vers l'extérieur, et propre à l'énergie, et l'autre, intérieur, propre à Śiva, tous deux confondant leur saveur et s'unissant au cœur, qu'il énonce le *parabīja* [56].

53. Cf. *La Kuṇḍalinī*, p. 179.

54. C'est-à-dire aux deux *dvādaśānta* selon Jayaratha.

55. Selon Abhinavagupta (PTV), ce phonème désigne l'être absolu (*sat*), le suprême Brahma.

56. Dans la pratique de *SAUḤ* associée à l'union sexuelle, la *kuṇḍalinī* s'élève dans la voie de l'intériorité à travers bulbe ou centre inférieur, cœur, gorge et palais qui vibrent pendant l'union sexuelle, à condition que les amants en soient conscients ; ils atteignent alors l'état de germe vivant, à savoir la *kuṇḍalinī* dressée (*ūrdhvakuṇḍalinī*) parvenue au

SAṂHĀRABĪJA OU *KHPHREṂ*, GERME RÉSORBATEUR

146. *KHA*, le germe résorbateur, a le cœur pour siège. L'épanoui (*PHA*) est labial ; le germe du feu (*RA*) réside dans la tête ; le triangle (*E*) qui se tient dans le palais et la gorge [est palato-guttural] ; le *bindu* (*Ṃ*) a pour siège [57] le royaume élevé.

147. Par cette pratique, l'être intelligent, l'éveillé, tout adonné à la récitation (*japa*) des phonèmes, pénètre en un instant dans le domaine suprême, sans égal.

148-151. D'après les traités comme le Dīkṣottara, le mot *varṇa* désigne [une couleur], le bleu, etc. Celui qui évoque en son cœur la résorption (*KṢ*), l'homme (*M*), le feu (*R*), le vent (*Y*), [tous] unis à Rudra (*Ū*) et au *bindu* (*Ṃ*) [58], au bout de sept jours perçoit ce qui caractérise cette évocation : un feu flambant dans le lotus de son cœur, éclairé par la lampe du germe [en s'identifiant à la lumière] aux couleurs variées, bleu, jaune, rouge, etc., à la manière d'un feu scintillant. Le *bindu* enflammé telle une lampe resplendit comme un soleil sans nuages. Grâce à ce Soi brillant de son propre éclat, [le yogin], n'ayant aucune autre pensée, accède à l'identité à Śiva comme se transforme en or le cuivre mis en contact avec le mercure.

152-153a. Ce caractère est propre à tous les mantras : le réseau des phonèmes issu de l'imagination [et, en conséquence,] formé d'éléments particuliers [59] sous l'influence dominante de la conscience, se montre comme indivis.

C'est parce que la différenciation repose en réalité sur la Conscience indifférenciée, dit Jayaratha, que celle-ci domine. Tout ce qui relève de la construction intellectuelle dichotomisante peut ainsi se ramener à l'unité, se

trident, point de rencontre des trois énergies, volonté, connaissance et activité en totale harmonie, que symbolise le phonème *AU*. L'univers ou *S* qui y pénètre, étant uni à ces énergies, devenu germe, parvient à l'existence réelle et atteint le repos. La puissance émettrice (le *visarga Ḥ* ou les deux points :) est l'émanation primordiale en Śiva avant l'émanation externe. Tel est le germe d'émanation (*sṛṣṭibīja*) où l'homme est immergé dans la femme et la femme dans l'homme, l'objectif dans le subjectif et inversement en une attitude mystique intériorisée de l'union sexuelle, très difficile à obtenir car elle est proche de l'incomparable Conscience : l'homme doit oublier qu'il est homme et perdre toute conscience du moi.

57. Ce siège est le *dvādaśānta*.

58. Les *śloka* 148b-149 ne donnent pas le *piṇḍanātha* mais une variante du *navātmamantra* : *KṢMRVYŪṂ*. Cette forme est aussi celle du *bīja* de Tumburu selon le Sāradātilaka 19. 83. La forme 'normale' est *RHRKṢMLRYŪM*.

59. *bhautika* est glosé ici par *bheda*, différencié.

dissoudre en elle. Toute la manifestation n'est que la fulguration de la Conscience. A ce propos, la glose cite la stance suivante :

« Tout ce qui n'a pas revêtu l'état identique à Śiva, [état obtenu] au contact de sa propre essence, se retrouve dans l'état différencié qu'est le devenir (*saṃsāra*). »

153b-155a. Ainsi, [celui] dont l'esprit (*dhī*) est apaisé et qui est parvenu à une telle essence, accède à la Conscience [de tous les mantras] et y prospère, [cette conscience étant] par essence sans condition et sans voile. D'après [nos] maîtres, l'essence de la conscience [brille], indivise, [en toute chose] : bleu, jaune, plaisir, douleur ; il n'y a de variété que dans les voies [qui mènent à elle].

Jayaratha indique que le maître auquel se réfère Abhinavagupta est Vāmanadatta [60]. Il ne peut y avoir en effet de différenciation dans l'essence de la Conscience. Mais d'où la diversité procède-t-elle alors ? Elle ne concerne que les moyens d'accès et non le but à atteindre. Le verset 2.25 du MVT est ici cité : « Quant au fruit qu'est la Conscience, les sages ne doivent pas y forger la moindre différenciation. »

155b-157. On a montré, avec le mouvement ascensionnel du souffle (*uccāra*), la pratique des organes, le recueillement et les phonèmes, la gradation des moyens servant à obtenir le royaume sans égal. Ne penser à rien constitue l'efficience de la réalisation (*bhāvanā*) qui constitue elle-même celle du recueillement, qui à son tour fonde celle du mouvement ascensionnel du souffle d'où découle celle des organes, qui est elle-même celle de la résonance, et l'efficience de cette dernière constitue enfin celle des lieux corporels externes [de méditation] [61].

Le Mālinīvijaya, cité par Jayaratha, précise :

« Ce qui par rapport à autre chose est doué d'une qualité éminente lui est de ce fait déclaré supérieur. » (2. 60)

On constate, en suivant ce principe, une diminution progressive de l'efficience à mesure que l'on va de la voie de Śiva à celle de l'individu. L'efficience de la voie de Śiva, source de toutes les autres qui puisent en elle, est indifférenciée, elle est *mantravīrya,* pure efficience du 'Je' absolu. De là, l'efficience se répand en une cascade d'efficiences : d'abord celle de la raison intuitive (*sattarka*) et de la réalisation (*bhāvanā*) propre à la voie de l'énergie. Devenue moindre, cette efficience forme celle du recueillement, sommet de la voie de l'individu. De cette dernière procède l'efficace de l'*uccāra*, d'où découle, à mesure qu'elle s'amenuise, celle de l'activité des organes, source elle-même de l'efficace des sonorités ou résonances dont dépend la dernière, celle de l'organisation des points vitaux (*sthānakalpanā*).

60. Vāmanadatta est un auteur viṣṇouïte, mais cité avec respect par Abhinavagupta. Sa principale œuvre, le Saṃvitprakāśa, inédite jusqu'ici, doit paraître prochainement à Rome en une édition critique due à R. Torella.

61. Cf. TĀ ch. 6, *sthānakalpanā*. Les lieux, *sthāna*, tels la langue, le crâne, supports de méditation et de culte.

158a. Le suprême yogin passe par-delà [un tel ordre], tandis que l'homme à l'intelligence lente suit cette gradation.

Si le yogin à la pensée émoussée avance pas à pas, d'efficience en efficience jusqu'à l'absence de toute pensée discursive, le grand yogin, incité par une grâce intense, s'élance d'un bond, par-delà tout intermédiaire, et parvient à s'unir à la suprême Réalité et à son efficience.

158b. Néanmoins, tous ces moyens, internes et externes, bien que privés d'efficience, ont eux aussi une certaine force, comme un eunuque qui, quoique dépourvu d'efficience virile, n'est cependant pas privé de force comme l'est un cadavre.

159. Ainsi a-t-on clairement exposé les moyens externes concernant l'individu et qui permettent d'atteindre le Sans-Égal.

INDEX

Sauf pour l'introduction, l'Index ne renvoie pas aux pages de ce livre, mais aux chapitres et *śloka* du Tantrāloka. La mention 'n' indique l'existence d'une note ; la mention 'comm.', que le terme indexé figure, ou est expliqué, dans le commentaire accompagnant le texte du Tantrāloka. Tous les termes sanskrits intéressants n'ont pas été indexés et la totalité des occurrences n'a pas été relevée. Certains termes très fréquents (Śiva, *śakti, tattva,* etc.) ne sont pas mentionnés, non plus que les noms de toutes les divinités.

ERRATA

p. 15, ligne 1 : « toute-puissante ».
p. 32, dernier paragraphe : ligne 1 : « 14 à 23 » ; ligne 2 : « que neuf chapitres, avec plus de mille *śloka* ».
p. 34, 2e paragraphe, ligne 3 : *pāśadāha.*
p.35, dernière ligne du paragraphe 28 : « (434 *śl.*) ».
p.37, ligne 10 : « *śāstrāvatāra » ;* id. p. 70, ligne 4.
[Les lignes 19 à 21 : « Dans les stances finales..., etc. » doivent être alignées à gauche avec la même marge plus grande qu'aux paragraphes précédents et avec le même espace entre ce paragraphe et le précédent qu'entre les paragraphes 1 à 37. C'est entre ce paragraphe et le suivant (le dernier de la section) qu'il faut un espace plus grand.]
p. 40, avant-dernière ligne : « (13.102-128) ».
id., note 70 : « *Hymnes* » (supprimer *Les*).
p. 46, 2e paragraphe, dernière ligne, supprimer les guillemets.
p. 52, première ligne du deuxième paragraphe : « TĀ 2. 2 » (et non 2. 22).
p. 56, note 59, dernière ligne : « *bhāvanā* ».
p. 61, avant-dernière ligne : « ont été assurés » (au lieu de « a été assuré »).
p. 64, ligne 17 : *yoginījāla.*
p. 151, cinquième paragraphe, dernière ligne : *āraṃbhika.*
p.179, note, ligne 4 : « *sahā Umayā* ».
p. 198, dernier paragraphe : « 253a » (et non 253b).
p. 199, les *śloka* 253b-254a ont été omis. Il faut donc ajouter après le premier paragraphe :
« 253b-254a. Il est dit aussi dans le Sāraśāstra : «Au centre, il faut adorer la Suprême Monosyllabique, ayant, dit-on, la nature de Bhairava, entourée de douze Yoginīs ».
p. 199, troisième paragraphe : « 254b-259a ».
p. 201, paragraphe 268-270, ligne 7 « *pūrṇāhantā.* »
p. 145 et 310 : « *pratiśrutka* » (et non *pratiśrukta*).

TABLE DES MATIÈRES

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Série in-8°

Fasc. 1. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome I, 1955, 132 p. (réimpression 1980).
Fasc. 2. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome II, 1956, 154 p. (réimpression 1986).
Fasc. 3. MINARD (A.). — *Trois énigmes sur les cent chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*. Tome II, 1956, 423 p. (réimpression 1987).
Fasc. 4. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome III, 1957, 136 p. (réimpression 1986).
Fasc. 5. SILBURN (L.) — *Le Paramārthasāra*. Texte sanskrit édité et traduit, 1957, 106 p. (réimpression 1979).
Fasc. 6. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome IV, 1958, 138 p.
Fasc. 7. SEYFORT RUEGG (D.). — *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, 1959, 135 p.
Fasc. 8. SILBURN (L.). — *Vātūlanātha-Sūtra, avec le commentaire d'Anantaśaktipāda*, 1959, 109 p. (2ᵉ édition corrigée 1995).
Fasc. 9. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome V, 1959, 116 p.
Fasc. 10. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VI, 1960, 86 p.
Fasc. 11. VARENNE (J.). — *La Maha-Narayaṇa-Upaniṣad*, avec, en annexe, la *Praṇagnihotra-Upaniṣad*. Tome I : texte, traduction et notes, 1960, 156 p. (réimpression 1986).
Fasc. 12. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VII, 1960, 106 p.
Fasc. 13. VARENNE (J.). — *La Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad*. Tome II : étude, tables, index et appendices, 1960, 146 p. (réimpression 1986).
Fasc. 14. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VIII, 1961, 134 p. (réimpression 1980).
Fasc. 15. SILBURN (L.). — *Le Vijñāna-Bhairava*. Texte traduit et commenté, 1961, 223 p. (réimpressions 1976, 1983).
Fasc. 16. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome IX, 1961, 134 p. (réimpression 1980).
Fasc. 17. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome X, 1962, 122 p.
Fasc. 18. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XI, 1963, 146 p.
Fasc. 19. SILBURN (L.). — *La bhakti. Le Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa*. Texte traduit et commenté, 1964, 160 p. (réimpression 1979).
Fasc. 20. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XII, 1964, 129 p.
Fasc. 21. PADOUX (A.). — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, 1964, 389 p. (réimpression 1975).
Fasc. 22. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XIII, 1964, 165 p.
Fasc. 23. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XIV, 1965, 133 p.
Fasc. 24. BIARDEAU (M.) — *Bhartṛhari, Vākyapadīya-Brahmakāṇḍa, avec la vṛtti de Harivṛṣabha*, 1964, 194 p.
Fasc. 25. CAILLAT (C.). — *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*, 1965, 239 p.
Fasc. 26. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XV, 1966, 185 p.
Fasc. 27. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XVI, 1967, 186 p.
Fasc. 28. *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, 1968, XXXIX-800 p.
Fasc. 29. SILBURN (L.). — *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala*. Traduction et introduction, 1968, 229 p. (2ᵉ édition corrigée 1995).
Fasc. 30. RENOU (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XVII, 1969, VIII-96 p.
Fasc. 31. SILBURN (L.). — *Hymnes de Abhinavagupta*, traduits et commentés, 1970, 108 p. (réimpression 1986).
Fasc. 32. BUGAULT (G.). — *La notion de « prajñā » ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna*, 1968, 289 p. (réimpression 1982).
Fasc. 33. BOURGEOIS (F.). — *Veṇīsaṃhāra*. Drame sanskrit, édité et traduit, 1971, 245 p.
Fasc. 34. CAILLAT (C.). — *Candāvejjhaya*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire, 1971, 162 p.
Fasc. 35. MALLISON (F.). — *L'épouse idéale : la Sātī-Gītā de Muktananda*, traduite du gujarātī, 1973, XIX-185 p.
Fasc. 36. PEDRAGLIO (A.). — *Le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamiśra*. Texte traduit et commenté, 1974, 408 p.
Fasc. 37. MAXIMILIEN (G.). — *Sureśvara. La démonstration du non-agir (Naiṣkarmyasiddhi)*. Introduction et traduction, 1975, 102 p.

Fasc. 38. PADOUX (A.). — *La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta.* Texte traduit et annoté, 1975, 138 p.

Fasc. 39. PARLIER (B.). — *Le Ghaṭakarparavivṛti d'Abhinavagupta.* Texte traduit et commenté, 1975, 103 p.

Fasc. 40. SILBURN (L.). *Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines*, 1975, 214 p. (2[e] édition corrigée 1995).

Fasc. 41. MIMAKI (K.). — *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhaṅgasiddhi)*, 1976, 333 p.

Fasc. 42. MALAMOUD (Ch.). — *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka. Livre II.* Texte traduit et commenté, 1977, 249 p.

Fasc. 43. ROȘU (A.). — *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, 1978, xv-291 p.

Fasc. 44. HULIN (M.). — *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkara*, 1978, 376 p.

Fasc. 45. PORCHER (M.-Cl.). — *Figures de style en sanskrit. Théories des alaṃkāraśāstra, analyse de poèmes de Veṅkaṭādhvarin*, 1978, 421 p.

Fasc. 46. STERNBACH (L.). — *Poésie sanskrite conservée dans les anthologies et les inscriptions.* Tome I, de Aṃśudhara à Ghoraka, 1980, LXXIII-265 p.

Fasc. 47. SILBURN (L.). — *Śivasūtra et Vimarśinī de Kṣemarāja.* Traduction et introduction, 1980, VIII-195 p.

Fasc. 48. BALBIR (N.). — *Dānāṣṭakakathā. Recueil jaina de huit histoires sur le don.* Introduction, édition critique, traduction, notes, 1982, XXIII-261 p.

Fasc. 49. STERNBACH (L.). — *Poésie sanskrite conservée dans les anthologies et les inscriptions.* Tome II, de Cakra à Mauni Raṅganātha, 1982, XLI-477 p.

Fasc. 50. YAGI (T.). — *Le Mahābhāṣya ad Pāṇini 6.4.1-19*, 1984, VIII-146 p.

Fasc. 51. STERNBACH (L.). — *Poésie sanskrite conservée dans les anthologies et les inscriptions.* Tome III, de Yaṃpyāka à Hevidhanesora et annexe, 1985, XLIII-416 p.

Fasc. 52. BLOCH (J.). — *Recueil d'articles 1906-1955.* Textes rassemblés par Colette Caillat, 1985, XXXIX-559 p.

Fasc. 53. NAKATANI (H.). — *Udānavarga de Subaši.* Édition critique du manuscrit sanskrit sur bois provenant de Subaši (Bibliothèque Nationale de Paris, fonds Pelliot). Tome I : texte, 1987, 110 p.

Fasc. 54. NAKATANI (H.). — *Udānavarga de Subaši.* Édition critique du manuscrit sanskrit sur bois provenant de Subaši (Bibliothèque Nationale de Paris, fonds Pelliot). Tome II : planches et fac-similés, 1987, 41 pl.

Fasc. 55. *Dialectes dans les littératures indo-aryennes.* Actes du Colloque International organisé par l'UA 1058 sous les auspices du C.N.R.S. Ouvrage édité par Colette Caillat, 1989, XV-580 p.

Fasc. 56. ROȘU (A.) éd. — G. LIÉTARD et P. CORDIER. *Travaux sur l'histoire de la médecine indienne*, 1989, CXXII-616 p.

Fasc. 57. STAAL (F.). — *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique*, 1990, 116 p.

Fasc. 58. SILBURN (L.). — *Spandakārikā. Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses.* Introduction et traduction, 1990, x-220 p.

Fasc. 59[1]. KAPANI (L.). — *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique.* Tome I, 1992, 314 p.

Fasc. 59[2]. KAPANI (L.). — *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique.* Tome II, 1993, pp. 315-600.

Fasc. 60. NOLOT (E.). — *Règles de discipline des nonnes bouddhistes*, 1991, XX-549 p.

Fasc. 61. OBERHAMMER (G.). — *La délivrance, dès cette vie (jīvanmukti)*, 1994, 133 p.

Fasc. 62. BOUY (Ch.). — *Les Nātha-yogin et les Upaniṣads*, 1994, 146 p.

Fasc. 63. PADOUX (H.). — *Le cœur de la Yoginī (Yoginīhṛdaya)*, 1994, 430 p.

Fasc. 64. RUEGG (D. S.). — *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*, 1995, 176 p.

Fasc. 65[1]. GERSCHHEIMER (G.) — *La théorie de la signification chez Gadādhara.* Tome I, 1996, 320 p.

Fasc. 65[2]. GERSCHHEIMER (G.) — *La théorie de la signification chez Gadādhara.* Tome II, 1996, pp. 321-632.

Fasc. 66. SILBURN † (L.) et PADOUX (A.) *La lumière sur les Tantras. Le Tantrāloka d'Abhinavagupta, chapitres 1 à 5.* Texte sanskrit présenté, traduit et annoté, 1998, 320 p.

En vente chez

DE BOCCARD, ÉDITION-DIFFUSION

11, rue de Médicis, 75006 Paris

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN DÉCEMBRE 2000
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE F. PAILLART
À ABBEVILLE

DÉPÔT LÉGAL : 4e TRIMESTRE 2000
N° D'IMP. 11234